Forschungen zur christlichen Literaturund Dogmengesc...

Albert Ehrhard, Johann Peter Kirsch


Königliche Universität
zu Frankfurt am Main,
Seminar für Geschichte
der christlichen Religion.


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br. (Baden)

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).



Dritter Band

Erstes Heft:

Dr. Wilhelm Widmann

Die Echtheit der Mahnrede Justins d. M. an die Heiden

Mainz

Verlag von Franz Kirchheim

1902

Die Echtheit
der
Mahnrede Justins d. M. an die Heiden

Von

Dr. Wilhelm Widmann

Ἡ γὰρ τῶν πραγμάτων ἀκριβὴς ἐξέτασις
καὶ τὰ δόξαντα πολλάκις καλῶς ἔχειν
ἀλλοιότερα δείκνυσιν,
ἀκριβεστέρᾳ πείρᾳ τἀληθὲς βασανίσασα.

Coh. Kap. 1

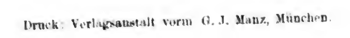
Mainz
Verlag von Franz Kirchheim
1902

Imprimi permittitur

Moguntiae, die 8. Octobris 1902

Dr. J. B. Holzammer
Cons. eccl. et Can. capit. eccl. cathedr.





Druck: Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, München.

Einleitung.

Der Stand der Frage.

1. Unter den Kirchenschriftstellern, welche nach den Aposteln und Apostelschülern im 2. Jahrhundert die christliche Religion und christliche Einrichtungen verteidigt haben, steht der hl. Märtyrer und Philosoph Justinus in erster Reihe, nicht nur weil eine verhältnismässig grosse Zahl seiner Schriften auf uns gekommen ist, sondern namentlich weil der Inhalt dieser Schriften für die christliche Wissenschaft geradezu monumentale Bedeutung hat. Jedermann, auch wer dem ältesten Christentum nur kultur- und philosophiegeschichtlichen Wert beimisst, wird auf J., auf seine Lehre über die Trinität, über die Erlösung und Seligmachung, über Engel und Teufel, über des Menschen sittliches Verhalten und Schicksal nach dem Tode Bedacht nehmen müssen. In der That ist denn J. auch zu allen Zeiten hochgeschätzt worden; ja es scheint sogar erklärlich, wenn, wie behauptet wird, andere Schriftsteller, deren Namen in der Oeffentlichkeit ziemlich klanglos verhallt wären, aus der Berühmtheit J.s in der Weise Gewinn zogen, dass sie ihre litterarischen Erzeugnisse unter J.s Namen in die Welt schickten, sowie dass Schriften, deren Verfasser nicht mehr bekannt waren, u. a. auch dem J. zugeschrieben wurden, falls eine solche Zueignung auch nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich hatte. Die ersten christlichen Jahrhunderte und auch

das Mittelalter sahen nun ihre Hauptaufgabe darin, patristische Schriften zu überliefern und deren Inhalt auf seine Wahrheit zu prüfen; dem gegenüber traten Fragen betreffs der Urheberschaft zurück. Erst in späteren Zeiten, da einerseits das Urteil über die Verhältnisse des Altertums geschärft wurde, die kultur- und dogmengeschichtlichen Kenntnisse sich erweiterten, die sprachlichen Besonderheiten einzelner Schriftsteller sich eingehenderer Würdigung erfreuten, anderseits aber auch „die Litteratur der ältesten Kirche mit neu entstandenen Glaubensmeinungen und mit einer Wissenschaft zusammenstiess, die, im christlichen Altertum heimatlos und unbekannt, von den Vätern allenthalben sich verleugnet fand" [1]), wurden die Waffen der Textkritik ein gewöhnliches Rüstzeug, und heutzutage wird fast bei jedem altchristlichen Schriftsteller die eine oder andere Schrift als unecht bezeichnet, so von Ignatius, Klemens, Polykarp. So statuiert die Kritik nun auch einen wirklichen und einen Pseudo-Justin. Freilich liegt, zumal wenn die Kritik sich nur auf innere Gründe stützt, die Gefahr nahe, dass die Kritik in Hyperkritik ausarte, die auch die bestbegründeten Meinungen umzustossen sucht, auf blosse Vermutungen hin mit jahrhundertealten Traditionen bricht, indem sie aus der blossen Möglichkeit eine Wahrscheinlichkeit und zuletzt eine Wirklichkeit folgert. Eine Schwierigkeit aber erwächst daraus, dass es oft unmöglich ist, für eine Schrift, deren Echtheit bestritten wird, einen anderen besser geeigneten Platz zu finden. Gerade hier gehen die Meinungen der Kritiker weit auseinander, und mitunter sind es Jahrhunderte, um die man sich streitet. Einen Beleg hierfür liefert gerade jene Schrift, mit der wir uns im folgenden befassen: der *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, lateinisch als Cohortatio ad Gentiles, deutsch als „Mahnrede an die Griechen" citiert. Ihr Verfasser kündigt eine Untersuchung über die griechischen und christlichen Religions-

1) Möhler, Patrol. 1 S. 1.

lehrer an, die in den Sätzen gipfelt: „Die christlichen Religionslehrer sind viel älter als die heidnischen; sie haben ihre Weisheit nicht wie die heidnischen aus sich geschöpft, sondern sind von Gott selbst belehrt worden; deshalb sind auch ihre Lehren nicht wie die der Heiden voll von Irrtümern und Widersprüchen, sondern alle christlichen Lehrer verkünden mit beispielloser Einmütigkeit die eine wahre Lehre von Gott." An diese Auseinandersetzung knüpft sich eine zweite, in welcher der Verfasser zu beweisen versucht, dass die Körnchen von Wahrheit, die sich allerdings auch bei den heidnischen Lehrern finden, nicht von diesen stammen, sondern aus den Schriften des Moses und der Propheten entlehnt sind, dass aber die heidnischen Lehrer, Plato an der Spitze, nicht den Mut gehabt haben, diese Quellen zu nennen. Die Coh. schliesst mit der Aufforderung, die hl. Schriften zu lesen und sich für die wahre Lehre von Gott und seinem Sohne Jesus Christus gewinnen zu lassen.

2. Nachweisbar ist die Schrift schon im 6. und 7. Jahrhundert dem hl. Justinus Martyr zugeschrieben worden, nämlich von Stephanus Gobarus [1]; auch die Codices, voran der Codex Rupefulcaldinus, und die ältesten Uebersetzungen behandeln die Coh. als echt. J. C. Otto, der ein Verzeichnis der Handschriften und Uebersetzungen giebt [2], bezeichnet einzelne der ersteren als wertvoll. Ebenso sprechen die ältesten Druckexemplare für die Echtheit [3]; nach der Zusammenstellung bei Maranus scheint bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts niemandem ein Zweifel an der Echtheit gekommen zu sein. Auch Possevin († 1611), Bellarmin († 1621), Scultetus (Schultes, † 1624), Blondel († 1655) halten nach dem Zeugnisse Tillemonts († 1698) wie dieser selbst [4], und nach

1) S. Völter, Z. f. w. Theol. 26 (1884) 201.

2) Corp. apolog. 2. proleg. pag. 7. seqq.

3) S. Maranus (Praef. ad opp. Justini M. pars 1. cap. 1. bei Migne Bd. 6).

4) Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 2, Venedig 1732 pag. 170, und note 6 sur St. Justin, pag. 310 seq.

Grabe († 1731)[1]) die Coh. für unbestreitbar echt. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aber erhoben sich Bedenken gegen die Echtheit, sowie anderseits diese auch wieder verteidigt wurde. Du Pin († 1719) sagt: „Wenn auch der Stil der Coh. ein bischen verschieden ist von dem des hl. Justin (semble être un peu différent), so kann man diese Schrift doch ihm zuschreiben, ohne ihm irgendwie unrecht zu thun"[2]). Der schon genannte Tillemont registriert dieses Urteil über den Stil der Coh. und pflichtet auch in diesem Punkte Du Pin bei[3]). Ceillier hält ebenfalls den Stil der Coh. für sauberer und leichter (plus net et plus aisé) als den der anderen Werke J.s, „aber offenbar hatte der Verfasser bei der Komposition der Coh. mehr Musse (plus de loisir). Die Coh. ist sicher vom hl. Justinus"[4]). Guil. Cave führt die Coh. unter den echten Werken J.s auf als „Elenchus vel Parainesis ad Graecos; utroque enim nomine gaudet"[5]). Oudin behauptet die Unechtheit[6]), ist aber bereits von Maranus widerlegt worden; es scheint, dass er nur die stellenweise ungenaue Uebersetzung des Langus Silesius gekannt hat. Gegen Oudin wendet sich wohl zuerst Prud. Maranus (1742)[7]) und tritt für die Echtheit ein, und zwar in der Weise, dass auch er die Coh. mit dem Elenchus identifiziert. „Der Stil", sagt er unter Berufung auf Bullus († 1710) und Tillemont, „ist, wie man bei genauer Untersuchung zugeben muss, im ganzen (omnino) derselbe wie in den anderen Werken J.s; doch hat diese Rede einen Glanz, wie man ihn in anderen

---

1) Spicil. Patrum, pag. 149.

2) Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclés. 1 (verfasst von 1691 ab, erschienen 1731) pag. 58 seq.

3) Vgl. oben S. 3 Anm. 4.

4) Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. 2 (1730) chap. 1, art. 2, pag. 6 seq.

5) Hist. lit. script. eccles. vol. 1 (1741) 62.

6) Comment. de script. eccles. (1722) 183—187.

7) A. a. O. S. 115 f.

Schriften J.s vergeblich sucht". Maranus erklärt diese Verschiedenheit der Sprache durch den Zweck der Coh., durch die Umstände, unter denen sie verfasst worden ist, und macht daraus einen Schluss auf die Zeit der Abfassung[1]) bald nach der Bekehrung J.s. — Zastrau[2]) spricht von der Coh. schlechthin als einer Schrift J.s. Möhler[3]) hält sie für unecht, weil sie „mit Sachkenntnis, nicht ohne Geist, mit lichtvoller Ordnung und in blühender, fliessender, gebildeter Sprache verfasst ist". Alzog[4]) und Hilgenfeld[5]) halten die Gründe gegen die Echtheit nicht für durchschlagend. J. C. Otto ist in seiner Schrift de J^{ni} Mis scriptis et doctrina[6]) für die Echtheit der Coh. eingetreten; später jedoch drückt er sich immer reserviert aus[7]). Fessler[8]) hält die Coh. dem Inhalte nach für ganz würdig eines Martyrers und Philosophen von der Grösse eines Justinus. „Der Stil, der Gedankengang aber", sagt er, „sind den echten Werken J.s so unähnlich, dass sie schwere Zweifel an der Echtheit erregen. Die Ausdrucksweise ist nämlich in den Apologien, die an die Heiden adressiert sind, heftig . . . . ; wo er aber mit den Juden disputiert, hat sein Stil die den Dialogen eigene Anmut; in den Schriften beider Art aber ist der Gedankengang oft dunkel wegen der häufigen Digressionen in seinen Beweisführungen; diese Digressionen bringen den Leser leicht so sehr in Verwirrung, dass er ohne gespannte Aufmerksamkeit und ohne wiederholtes Lesen kaum mehr erkennt, um was

1) Semisch, Just. d. Märt., 1. S. 145, erklärt allerdings diesen Schluss für ein luftiges Gewebe von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten.

2) De Justini M. bibl. studiis comment. hist.-crit., Vratisl. 1831.

3) Patrologie 1. S. 224 f., 1840.

4) Hdbch. d. Patrol. 3. Aufl., 1876, S. 76.

5) Z. f. w. Theol. 25 (1882) S. 131; 26 (1883) S. 33, Note 4.

6) Pag. 39 seq.

7) Vgl. seine Anm. zur Coh., wo er immer nur vom „Auctor Coh^{is}" spricht, ja sogar ihn in Gegensatz stellt zu Just. Mart.

8) Jnstit. patrol., 1 (1850) pag. 216 seq.; 2 (1851) pag. 111, neu herausg. v. Bern. Jungmann, 1 (1890) pag. 225, 228 f.

es sich eigentlich handelt." Hier sind für die Beurteilung wenigstens in stilistischer Hinsicht einige dankenswerte Anhaltspunkte gegeben; auch ist das „un peu différent" Du Pins bereits ziemlich gross geworden, wenn Fessler auch noch nicht im einzelnen sagt, worin denn die Coh. eigentlich die Justinität stilistisch verleugnet. Zweifelnd verhalten sich Hülsemann [1]) und Neander (1789—1859) [2]); Ashton und Donaldson, denen sich Schürer anschliesst [3]), behaupten die Abhängigkeit der Coh. von Julius Africanus; Herbig (1833) [4]) geht von der Ansicht aus, J. nehme zwei Götter an, den Vater und den Sohn; der Verfasser der Coh. dagegen sage, es gebe nur einen Gott. Ferner baut er Beweise auf gewisse Behauptungen, die zwar in den echten Werken J.s und der Coh. verschieden sind, aber sich nicht notwendig ausschliessen. Auch Arendt (1834) [5]) hält die Coh. für unecht, wenn er auch mit Oudins „oberflächlicher Beweisführung" nicht einverstanden ist. Völter hält Apollinarius von Hierapolis für den Verfasser der Coh. [6]), während Joh. Dräseke [7]) und J. R. Asmus [8]) sie gar ins vierte Jahrhundert herabsetzen, in ihr eine Gegenschrift gegen das von Julian dem Apostaten 362 erlassene Rhetorenedikt erblicken und Apollinarius von Laodicea († ca. 380) als Verfasser ansehen. — Hefele, Funk [9]) und Bardenhewer [10]) behaupten die Unechtheit, tragen aber wie A. Puech [11]) mehr die bisher

1) Vgl. Semisch, 1. S. 105.

2) Vgl. Otto, De Justini . . . script. pag. 40.

3) Z. f. K.-Gesch. 2 (1877/78) S. 319 ff.

4) Comment. critica de scriptis quae sub Jni Mis nomine circumferuntur pag. 55 u. ö.

5) Tübinger theol. Quartalschrift (1834) S. 256—295.

6) Z. f. w. Theol. 26 (1883) S. 180 ff.

7) Z. f. K.-Gesch. 7 (1885) S. 257 ff.; Texte u. Unters. von Gebhardt u. Harnack, 7. Bd. (1892).

8) Z. f. w. Theol. 38 (1895) S. 115 ff. u. 40 (1897) S. 258 ff.

9) Freiburger Kirchenlexikon, 2. Aufl. 6. Band (1889) S. 2068 f.

10) Patrol. S. 92.

11) Sur le Λόγος παραιν. in Mélanges Henry Weil, Paris 1898.

ausgesprochenen Ansichten zusammen und prüfen sie. Völter, Dräseke, Asmus haben vollends so ziemlich alle vermeintlichen Beweisgründe Früherer gegen die Echtheit auch zu den ihrigen gemacht. Wenn es also gelingt, Dräseke, Völter und Asmus zu widerlegen, so sind auch jene widerlegt. Die Sicherheit, mit welcher die letztgenannten die Unechtheit der Coh. behaupten, hat etwas fast ebenso Bestechendes wie der von Schürer versuchte Beweis, dass Julius Africanus die Quelle der Coh. sei; nicht nur dass sie schlechtweg von der pseudojustinischen Coh. sprechen, Völter meint sogar, es dürfte heutzutage kaum mehr von irgend einer Seite ernstlich bestritten werden, dass die Coh. ad Graecos den echten Schriften J.s des Märtyrers nicht beizuzählen sei. Auch für Ad. Harnack ist der nachnicäische Ursprung der Coh. so sicher, dass er sie im zweiten Band seiner altchristlichen Litteratur-Geschichte (die Chronologie bis Eusebius) gar nicht aufführt. Zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert, meint er, habe diese Schrift den Titel einer justinischen erhalten[1]). Uebrigens erklärt Harnack die Untersuchung von Semisch[2]) über diesen Punkt als die gründlichste[3]).

Ob Eusebius die Coh. erwähnt (wenn auch unter anderem Titel), ob Photius sie kennt, — viele haben dafür, viele dagegen geschrieben[4]); Klarheit darüber wird wohl kaum je zu erhoffen sein.

Die Echtheit der Coh. — das konstatiert auch Puech — ist in unserer Zeit fast allgemein aufgegeben; es scheint müssige, verlorene Mühe zu sein, die Gründe gegen die Echtheit auch nur mehr zu untersuchen und zu bestätigen. Und doch muss ich es nach gewissenhafter Untersuchung aus-

1) Texte u. Unters. 1. S. 157.

2) Wo aber die Echtheit verteidigt wird.

3) Texte u. Unters. 1. S. 130 ff., speziell S. 158, Anm. 131.

4) Vgl. Texte u. Unters. 1, S. 140 ff., wo auch Harnacks Urteil über Eusebius als Historiker zu finden ist, u. S. 150 ff.

sprechen: die Unechtheit der Coh. ist nicht erwiesen; was in dieser Hinsicht vorgebracht worden ist, das sind Scheinargumente, mehr oder minder geistreiche Kombinationen und Trugschlüsse von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, oft nicht einmal das; für die Echtheit sprechen nicht nur die äusseren, sondern auch eine grosse Summe von inneren Gründen. Lassen wir hinsichtlich der letzteren Inhalt und Form als Einteilungsprinzip gelten, so werden wir nach beiden Seiten beweisen, dass die Coh. nicht blos von J. sein kann, sondern dass sie in hohem Grade und eigentlich justinisch ist. Kommen dann noch die äusseren Gründe hinzu, welche, wie bereits gezeigt worden ist, alle für die Echtheit sprechen, so ist diese ebenso gut bezeugt, wie die Echtheit eines der bestbezeugten Werke.



Erstes Kapitel.

Der Inhalt der Cohortatio.

Das Beweisverfahren der Gegner krankt namentlich an einem Grundübel: sie haben nämlich viel zu wenig, ja vielfach gar nicht untersucht, ob und welche Differenzen die Coh. mit den unbestrittenen Werken J.s oder mit anderen Notizen aufweise, welche wir über den Heiligen haben, sondern ihr Gedankengang ist fast durchaus dieser: die Coh. ist nicht echt — also mag Raum und Zeit für sie gesucht werden.

Dieser verhängnisvollen petitio principii haben wir nun entgegenzutreten; und zwar soll in diesem Kapitel der Inhalt und namentlich der theologische Inhalt der Coh. untersucht und mit den echten Werken J.s verglichen werden. Das Ergebnis kann jetzt schon bekannt gegeben werden: die Vergleichung bekundet nicht nur keine Verschiedenheit in wesentlichen Dingen, sondern eine bewunderungswürdige Uebereinstimmung der Coh. mit den beiden Apologien und mit dem Dialoge: ein positiver Beweis für die Echtheit der Coh.

Der Inhalt der Coh. setzt sich im wesentlichen zusammen aus theologischen und geschichtlichen Notizen; darnach unterscheiden wir:

§ 1. Die positive Theologie der Coh.

1. Die Lehre von Gott an sich.

Gott ist einer (*εἷς καὶ μόνος*), Coh. 36 (34 D). Kap. 21 (19 C) führt die Coh. diesen einen Gott mit dem Worte des Propheten ein: *πλὴν ἐμοῦ θεὸς ἕτερος οὐκ ἔστι* — eine Lehre, der alle

j.schen Schriften gelten. In der Apol. I verwahrt sich J. ebenso gegen den Atheismus (Kap. 6 [56 BC]) wie gegen den Polytheismus ebendas., ferner Kap. 9 [57 C — 58 A]; 61 [94 D]). Dial. 11 (227 E) behandelt J. die Lehre von dem einzigen Gott als die erste Lehre des Christentums, fast wörtlich wie in der eben aus Isaias angeführten Stelle Coh. 21. Dieser eine Gott existiert in drei Personen: der Unaussprechliche (*ἄρρητος*), Coh. Kap. 21 (19 B), der *λόγος*, Kap. 15 (16 C) u. Kap. 38 (36 C) [1]), und *ἅγιον πνεῦμα*, Coh. 32 (30 D—31 D). Auch Ap. I 10 (58 B) wird vom Vater gesagt, dass er mit keinem Beinamen belegt wird (*μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλούμενος*); 63 (95 C) heisst er *ἀνωνόματος*. Ap. II 6 init. (44 D): „Der Vater aller Wesen hat keinen Namen". Otto hat bei dieser Stelle viele Parallelen aus j.schen Schriften zusammengetragen [2]). Als Grund für die Namenlosigkeit des Vaters bezw. Gottes — denn das ist immer der Vater, wenn nicht eine andere Person ausdrücklich genannt wird — giebt Coh. an Kap. 21 (19 B): „Die Namen sind zur Offenbarung und Unterscheidung der (dem betr. Subjekte) unterstellten Dinge da". Ap. II 5 (44 C): „Sie nannten einen jeden von den Engeln mit dem Namen, den er sich und seinen Kindern beigelegt hatte." Ap. I 5 (55 E): „Sie nannten aus Furcht und Unwissenheit die bösen Dämonen Götter und legten einem jeden den Namen bei, den er sich selbst gegeben hatte." Vom hl. Geiste sagt die Coh., er sei das Geschenk Gottes, das auf die hl. Männer herabgekommmen ist und „teile sich in sieben Geister". Die Existenz des hl. Geistes ist bei J. behauptet Ap. I 6 (56 C); 38 init. (77 C); 39 (77 D); 41 (79 E); 42 (80 B) u. ö., wo überall von der Thätigkeit des prophetischen Geistes die Rede ist.

Ganz besondere Beleuchtung verdient die Lehre von der zweiten Person in der Gottheit oder die Logoslehre, schon

1) Dräseke, Z. f. K.-Gesch. 7 S. 265, hat also nicht gut gezählt, wenn er sagt, die Coh. handle nur einmal vom Logos.

2) Note 2.

aus dem Grunde, weil diese Lehre von dem energischesten Gegner der Echtheit, von Dräseke, eingehend behandelt bezw. als abweichend von J. dargestellt worden ist. Während nämlich Völter hinsichtlich der Logoslehre in der Coh. und bei J. einen realen Unterschied nicht erkennt [1]), findet Dräseke, „dass zwischen den Logoslehrern J., Athenagoras, Theophilus und dem Verfasser der Coh. ein gewaltiger Unterschied ist, hauptsächlich deswegen, weil bei letzterem der Logos, von dem die genannten Apologeten zum Teil ausführlich handeln, nur einmal, und zwar in einer Weise behandelt wird, die in jedem folgenden Jahrhundert als zutreffend gelten musste."

Die Verschiedenheit wäre „gewaltig", wenn die genannten Autoren in der Sache, d. h. in der Lehre über die Natur und Person des Logos differierten; oder (aber schon weniger bedeutend) wenn sie nur in formeller Hinsicht auseinandergingen, indem z. B. der eine ex professo, der andere per accidens, der eine ausführlich, der andere kurz vom Logos handelte. Das letztere behauptet nun Dräseke zunächst, entzieht aber sofort selbst seiner Behauptung den Boden, indem er zugiebt, dass die anderen genannten Apologeten zum Teil ausführlich vom Logos handeln, das heisst offenbar: zum anderen Teil handeln sie nicht ausführlich vom Logos, sondern thun es dem Verfasser der Coh. gleich. Dass der Logos in der Coh. zweimal ausdrücklich genannt wird, ist soeben [2]) nachgewiesen worden. Wenn aber Dräseke sagt, die Logoslehre der Coh. gelte inhaltlich im 2. Jahrhundert noch nicht als zutreffend, so ist das theoretisch und praktisch ganz falsch.

Kap. 15 (16 B) citiert der Verfasser der Coh. den (pseudo-) orphischen Vers: „Beim Wort (*αὐδήν*) des Vaters beschwör' ich dich, das er zuerst gesprochen" [3]), und erklärt dieses *αὐδήν* als „Logos Gottes, durch den Himmel und Erde und die

---

1) Z. f. w. Theol. 26 (1883) S. 202 ff.

2) S. 10, Fussnote 1.

3) „*Αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρός, ἣν φθέγξατο πρῶτον.*"

ganze Schöpfung ins Dasein getreten ist"[1]). Das ist eine Wahrheit, die man nicht erst im 2. Jahrhundert n. Chr. und in jedem folgenden, sondern schon viel früher gekannt hat; vgl. Gen. 1; Ps. 32,6[2]); Sap. 8,1[3]); Prov. 8,22–31; Joh. 1,3[4]); Col. 1,17[5]); Hebr. 1,2[6]); Didache Kap. 1. Indes der Verfasser der Coh. überhebt uns der Mühe des Beweises, indem er selbst beifügt: „wie uns die göttlichen Weissagungen lehren." Und das stimmt genau überein mit Ap. I 30—53 (72 A—89 A), wo der Prophetenbeweis auf Christus thetisch und antithetisch geliefert wird; und ebendaselbst Kap. 23 (68 BC): „Was wir sagen, wissen wir von Christus und den Propheten, die ihm vorangegangen sind; und das ist wahr und älter als alle (heidnischen) Schriftsteller .... und bevor er unter den Menschen weilte, haben gewisse Leute auf dämonischen Einfluss hin ihre Erdichtungen als wirklich geschehen hingestellt..." Ap. II 6 (44 DE): „Der Sohn Gottes, der allein im eigentlichen Sinne Sohn heisst, der Logos, zugleich mit dem Vater vor den geschaffenen Dingen existierend und erzeugt, dieser Sohn, durch den (der Vater) im Anfange alles erschaffen und ausgestaltet hat[7]) .... wird Christus genannt."

Also findet sich die Logos-Lehre der Coh., soweit wir sie bisher behandelt haben, genau so wie in der Coh. auch bei J., ja sogar bei den Propheten, und selbst die Dämonen sind schon vor Christi Erdenleben Zeugen für ihn gewesen.

Die andere Stelle der Coh., wo vom Logos die Rede ist, lautet: *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων λόγος ἀχώρητος*

1) *αὐδὴν ἐνταῦθα τὸν θεοῦ ὀνομάζει λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ἡ πᾶσα ἐγένετο κτίσις, ὡς διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θεῖαι τῶν ἁγίων ἀνδρῶν προφητεῖαι.*

2) Verbo Domini coeli firmati sunt.

3) Sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

4) Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt.

5) Omnia in ipso constant.

6) Per quem fecit et saecula.

7) (*ὁ Πατὴρ*) *τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε* ....

[*ἀχώριστος?*] *δυνάμει τὸν . . . ἀναλαβὼν ἄνθρωπον*[1]). Hier sind zwei Wahrheiten ausgesprochen: der Logos hat den Menschen angenommen (*τὸν ἀναλαβὼν ἄνθρωπον*), und Jesus Christus ist des Vaters *λόγος ἀχώρητος* [*ἀχώριστος?*] *δυνάμει*. Jede dieser beiden Wahrheiten findet sich beim echten J. bezeugt. *Ἀναλαβεῖν τὸν ἄνθρωπον* wird gerade wie das deutsche „den Menschen annehmen" in dem doppelten Sinne gebraucht: „Mensch werden", und „den (gefallenen) Menschen in Gnaden aufnehmen". Die Menschwerdung des göttlichen Logos findet sich bei J. bezeugt z. B. Ap. I 21 (66 E): „Vom Logos, welcher das erste Erzeugnis Gottes ist, sagen wir, er sei ohne Vermischung erzeugt worden, Jesus Christus unser Lehrer"[2]). Ap. I 23 (68 C) ist eine fast wörtliche Parallele zu der oben citierten Stelle aus Ap. II 6 (44 DE): „Jesus Christus allein ist eigentlicher Sohn Gottes als sein Logos und sein Erstgeborener und seine Kraft, und nach seinem Ratschlusse Mensch geworden"[3]). Ap. I 32 (74 B): „Die erste Kraft nach Gott dem Vater . . . und sein Sohn ist der Logos; wie dieser Fleisch und Mensch (*σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος*) geworden ist, werden wir im Folgenden sagen. Gleichwie nämlich das Blut des Weinstockes nicht ein Mensch geschaffen hat, sondern Gott, also wurde auch das vorhergesagt, dass sein (Christi) Blut nicht aus menschlichem Samen stammen werde, sondern aus der Kraft Gottes[4])." Kap. 33 führt die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, des Logos, weiter aus. Das soeben aus Kap. 32 citierte Gleichnis vom Weinstocke findet sich fast wortwörtlich und mit der nämlichen Anwendung auch Dial. 54 (274 A); dann fährt J. hier weiter: „Diese Prophezeiung beweist, dass Christus nicht von einem gewöhnlichen Menschen

1) Coh. 38 (36 C).

2) *Τὸν λόγον . . . . ἄνευ ἐπιμιξίας γεγεννῆσθαι Ἰησοῦν Χριστόν, κτέ.*

3) *Ἰ. Χρ. μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος, κτέ.*

4) *καὶ τοῦτο ἐμηνύετο οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεννήσεσθαι τὸ αἷμα, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ.*

auf gewöhnliche Menschenweise erzeugter Mensch ist.“ Dial. 63 (284 B) wird der Beweis für die Menschwerdung aus der Jungfrau im einzelnen verlangt und in den Kapp. 63 bis 71 bezw. bis 76, namentlich von 66 (290 C) ab diesem Verlangen so sehr Folge geleistet, dass sogar Tryphon sich damit zufrieden erklärt; vgl. Kap. 76 (301 BD), 77 a. Anf. (302 B), 78 (304 AB). Ap. II 13 (51 CD): „Den vom unerzeugten und unaussprechlichen Vater erzeugten Logos beten wir an und lieben ihn nach Gott[1]), da er ja auch für uns Mensch geworden ist.“ Dieselbe Wahrheit findet sich übrigens auch im Barnabasbriefe, Kap. 5, bei Clem. Rom. ep. I ad Cor. n. 2 u. 3, ganz abgesehen von dem Johanneischen „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt!“ Damit dürfte das *ἀναλαβὼν τὸν ἄνθρωπον* als Menschwerdung des Logos nicht blos für das zweite Jahrhundert überhaupt, sondern gerade für J. selbst hinlänglich dargethan sein.

Es wurde aber für *ἀναλαβών* auch die Bedeutung in Anspruch genommen „in Gnaden aufnehmen“. Und auch dieser Gedanke findet sich bei J., also im zweiten Jahrhundert. Nach Ap. I 23 (68 C) war nämlich der Zweck der Menschwerdung, des Lebens und Todes Christi die Erlösung und Erhöhung des Menschengeschlechtes[2]). Ap. II 13 (51 D) heisst es, die Menschwerdung sei erfolgt um unsertwillen (*δι' ἡμᾶς*); und wie oft heisst es in allen echten Schriften J.s: Für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*) wurde er Mensch, wurde er gekreuzigt! etc. War doch schon vor langen Jahrhunderten dem Menschen gesagt worden: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; deshalb habe ich in Erbarmen dich an mich gezogen[3])!“

Vielleicht ist aber das *ἀχώρητος* [*ἀχώριστος*?] *δυνάμει* der Begriff, den Dräseke nicht für annehmbar hält. Was zunächst die *δύναμις* des Logos betrifft, so wird dieser bei J. oft als Kraft

---

1) sc. dem Vater!

2) *ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους.*

3) Jer. 31,3.

(*δύναμις*) erwähnt, sowohl seinem Wesen nach als in seiner Wirkung. Dial. 61 am Anf. (284 A): „Ich will noch einen anderen Beweis aus der hl. Schrift dafür bringen, dass Gott zu Anfang vor allen Geschöpfen eine „logische“ Kraft (*δύναμίν τινα λογικήν*) aus sich erzeugte, welche bald Herrlichkeit vom hl. Geiste genannt wird, bald Gott, bald Herr und Logos“ . . . Kap. 61 (284 C): „Zeugnis wird mir geben der Logos der Wahrheit, der ja selbst Gott ist vom Allvater erzeugt, Logos und Weisheit und Kraft und Herrlichkeit des Erzeugenden.“ [1]) Dieser Logos stellt sich Kap. 62 (286 A) dem Josua vor als „Oberfeldherr der Macht des Herrn“. Dial. 128 am Anf. (357 D): „Dass der Herr, der Christus ist und Gott, Sohn Gottes, in Kraft erschienen, das ist weitläufig nachgewiesen worden,“ nämlich Kap. 54 (273D) *ἐν οἷς δυνάμει μὲν πάρεστι, κτέ* bis Kap. 65 (290 B) incl. Schon oben [2]) haben wir zwei Stellen aus Ap. I citiert, nämlich Kap. 23 (68 C) und Cap. 32 (74 B), wo der Logos die erste Kraft des Vaters genannt wird. Ap. I 46 (83 D/E): „Warum er (sc. Christus) durch die Kraft des Logos und den Ratschluss des Allvaters und allwaltenden Gottes durch eine Jungfrau als Mensch geboren und Jesus genannt wurde . . . . kann jeder Vernünftige aus dem Gesagten erkennen“ [3]).

Der Logos also als göttliche *δύναμις*, das kann kaum mehr bestritten werden, ist J. geläufig.

Ἀχώρητος (*δυνάμει*) unbegrenzt an Macht, „incomprehensibilis potentia“ übersetzt Otto [4]); vgl. Ap. II. Kap. 6 (44 E): „Christus, ... Name und Zeichen für etwas Unbegreifbares [5]), geradeso wie auch das Wort „Gott“ nicht ein Name ist, sondern der dem Menschenherzen angeborene Glaube an

1) *αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ θεὸς . . . καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα τοῦ γεννήσαντος ὑπάρχων.*

2) S. 13.

3) *δι' ἣν δ' αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου . . ἄνθρωπος ἀπεκυήθη, κτλ.*

4) Corp. apologg. z. d. St. nota 3.

5) *ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν.*

ein unaussprechliches Wesen [1]." Höher lässt sich die Unbegreiflichkeit des Logos gewiss nicht mehr erheben, als indem sie mit der Unbegreiflichkeit Gottes auf eine Stufe gestellt wird. Diesem Glauben an die Unbegrenztheit Gottes, des Vaters wie des Logos, begegnen wir in allen j.schen Schriften; vgl. Dial. 32 (249 C): *γένος αὐτοῦ ἀδιήγητον*, ein Citat aus Js. 53, 8. Dial. 127 (357 A) ist der Vater des Alls *ἀχώρητος τόπῳ καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ;* 128 (358 A) erscheint der Sohn *ἐν ἀχωρήτῳ φαντασίᾳ*, u. a. m.

Andere aber lesen *ἀχώριστος* (unzertrennlich) anstatt *ἀχώρητος*. Das scheint nun allerdings mit unbestrittenen Aussprüchen J.s im Widerspruch zu sein. In der Ap. I nämlich Kap. 13 (60E) sagt J.: „Wir setzen den Sohn an die zweite Stelle" [2]). Also ein *λόγος χωριστός*? Indes ist damit ein Widerspruch nicht nachgewiesen, solange nicht bewiesen ist, dass sich dieses *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ* auf die Natur und nicht vielmehr auf die Person des Logos bezieht. Denn auch wir nennen den Sohn die zweite Person in der Gottheit und bekennen dabei doch die Einheit der Natur in Vater und Sohn [3]); als Person kann der Sohn mit dem Vater ebensowenig identifiziert werden [4]), als er der Wesenheit, Wahrheit und Kraft nach von ihm getrennt werden kann. Hier gilt ganz besonders: Qui bene distinguit, bene docet. Nun betont J. dem Heidenkaiser, also dem Polytheisten gegenüber, von denen ihm Atheismus vorgeworfen wurde, die Dreizahl in Gott [5]). Das ist wahr und klug zugleich. Dass J. damit nicht eine Mehrheit von „Göttern" lehren wollte, geht aus Dial. 56 (276 D) hervor, wo J. den Logos

---

1) *πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.*

2) *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες.*

3) Sb. Athan.: „Unum Deum in Trinitate confitemur . . . Qualis Pater, talis Filius". Conc. Lat. 4: „Una est Dei essentia, substantia seu natura".

4) Sb. Athan.: „Alia est persona Patris, alia Filii".

5) Ein andermal (Cap. 6 [56 C]), wo er allgemein von der Verehrung höherer Wesen spricht, nennt J. bekanntlich zu Vater, Sohn und hl. Geist auch das Heer der guten Engel!

„einen andern Gott nennt als den Schöpfer des Alls, einen andern der Zahl, nicht aber dem Wesen nach“ [1]). Hier wird also das *χωριστόν* in der einen Richtung auf die Person aufrecht erhalten, in Bezug auf die Wesenheit ist der Sohn *ἀχώριστος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος*. Ebenso wird Dial. 62 (285 C) der Plural „*ποιήσωμεν* (lasst uns den Menschen machen)“ [2]) in derselben Weise auf die Mehrpersönlichkeit ausgelegt wie das „*ἐξ ἡμῶν* (sieh, Adam ist geworden wie einer aus uns)“ [3]) — damit wir sonder Zweifel erkennen, dass er mit einem geredet hat, welcher der Zahl nach [4]) ein Zweiter und Vernünftiger ist; und das ist ganz korrekt. Dieselbe Stelle zu dem nämlichen Beweise ist auch schon im Barnabasbriefe angeführt [5]). Nach Dial. 61 (284 BC) findet die Erzeugung des Logos aus dem Vater bei uns eine Analogie im gesprochenen Worte, das zwar erzeugt wird, jedoch nicht durch Abschneidung in der Weise, dass das gedachte Wort (*ὁ ἐν ἡμῖν λόγος*) dadurch verringert wird [6]) . . . . gerade wie das Feuer sich nicht verringert, wenn ein anderes daran angezündet wird [7]). *Οὐκ ἐλαττωθῆναι* deckt sich hier mit *ἀχώριστος*.

Die wichtigste Stelle scheint Dial. 128 (358 B) zu sein. J. bekämpft hier die Ansicht jener, welche behaupten, „die Kraft des Logos könne vom Vater nicht getrennt oder abgesondert werden“ [8]); er behauptet hier das gerade Gegenteil von *ἀχώριστος*, also das Gegenteil von dem in der Coh. Behaupteten. Indes zeigt der Zusammenhang klar, dass der Widerspruch nur scheinbar ist; und wenn ja ein solcher

1) *θεὸς ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλ' οὐ γνώμῃ*, wörtlich „der (aktiven) Erkenntnis nach“.

2) Gen. 1, 21.

3) Gen. 3, 22.

4) *ἀριθμῷ ὄντα ἕτερον.*

5) Kap. 5, 6.

6) *οὐ κατ' ἀποτομήν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον.*

7) Vgl. Tatian, Rede an die Griechen, Kap. 5.

8) *ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν.*

vorhanden wäre, so würde der echte J. sich selbst widersprechen, und könnte schon deswegen daraus nichts gegen die Echtheit der Coh. gefolgert werden. Nach J. haben nämlich einige behauptet, wie die Strahlen der Sonne von dieser ausgehen und von ihr auch wieder aufgesogen, absorbiert werden, also sei der Sohn vom Vater höchstens dem Namen nach verschieden [1]), werde je nach den Verhältnissen Engel, Herrlichkeit, Mensch, Wort genannt, sei eine zeitweilige und vom Vater jederzeit widerrufliche Emanation des Vaters. Dem gegenüber betont J.: Wie die Engel nicht Wesen sind, die in ihren Urgrund oder Schöpfer zurückkehren [2]), also ist auch der Sohn nicht etwas, was sozusagen in sein (väterliches) Urelement auflösbar ist — d. h. der konstante Unterschied der Personen in Gott wird von J. aufrecht erhalten. Uebrigens bezieht sich J. hier auf das, was er früher [3]) gesagt hat, und nur in diesem Sinn hält er sein *ἕτερος* bezüglich des Logos aufrecht, nicht bezüglich der *γνώμη*; bezüglich der Substanz lehrt er, wie wir gesehen haben, ausdrücklich, dass eine Trennung nicht stattfinde. In diesem Sinne hat das Gleichnis vom Feuer und das vom *ἀχώριστον* des Sonnenstrahles gegenüber der Sonne auch bei J. durchaus nichts Bedenkliches. Die Ausdrücke *δύναμις* und *ἀριθμῷ ἕτερόν τι* für den Sohn mögen nach unseren Begriffen an unserer Stelle vielleicht ungeeignet erscheinen, können aber, wenn sie richtig erklärt werden, nichts beibringen, was auf eine Verschiedenheit der Anschauungen zwischen „J." und der Coh. hindeutete.

Fassen wir die Logoslehre des unbestrittenen J. über diesen Punkt kurz zusammen, so ist sie folgende:

1. Der Logos ist ein anderer als der Vater, *ἕτερος θεὸς τοῦ πατρός* in Bezug auf die Person;

---

1) *ὡς τὸ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται.*
2) *μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασι.*
3) Kap. 56 (275 C ff.).

2. Der Logos ist ein und dieselbe Wesenheit mit dem Vater, ἀχώριστος γνώμῃ, ἀχώριστος δυνάμει. Die Coh. betont nun letzteres; also widerspricht sie weder der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts überhaupt, noch speciell der des J. Gerade in einer „Mahnrede an die Heiden" ist diese Betonung des ἀχώριστος δυνάμει sehr bezeichnend: ein Gott!

Als gleichwesentlich mit dem Vater ist der Logos Sohn Gottes, selbst Gott. Das ergibt sich aus dem Gesagten; dafür liessen sich aber bei J. noch manche andere Stellen anführen. Dial. 142 (371 CD): „Ich wünsche, dass ihr Christum, den Sohn des allmächtigen Gottes, euren Lehren vorziehet... jedermann hat den Verstand, dass er glücklich werde; deshalb möget auch ihr mit uns bekennen: Jesus ist der Gesalbte Gottes." So schliesst der Dialog J.s; und „Jesus Chr., unser Retter, der unbegreifliche Logos", dieses Zeugnis wird förmlich abgelegt am Schlusse der Cohortatio. Das ist übrigens die ständige Lehre nicht erst des vierten, sondern auch schon des zweiten Jahrhunderts und speciell des hl. J.[1]) Harnack referiert[2]): „Der Verfasser des kleinen Labyrinths (Eus. hist. eccl. V 28) nennt unter den kirchlichen Apologeten und Polemikern, welche Christus für (einen) Gott erklärten, an erster Stelle den J." J. wird (zur Zeit des Eus.) als korrekter Christologe gerühmt. Ein Beweisgrund für die Identität der Logoslehre bei J. und in der Coh. ist auch der Umstand, dass sowohl beim unbestrittenen J. als in der Coh. 38 anstatt des blossen εἶναι und ὤν mit Vorzug das vollere ὑπάρχειν bezw. ὑπάρχων gebraucht wird. Indes soll die philologische Seite später eingehend untersucht werden. Soweit erweist sich die Beweisführung Dräsekes hinsichtlich der Logoslehre als ganz und gar hinfällig: es ist

1) Vgl. Schwane, Dogmengesch. 1. S. 86—90; Stöckl „Die Lehre der vornicän. Väter von der göttl. Trinität," Eichstätt 1861 S. 7—13.

2) Geschichte der altchristlichen Litteratur. 1. S. 101; Texte u. Unters. 1 S. 133.

„zwischen den Logoslehrern J. und dem Verfasser der Coh. nicht nur kein gewaltiger Unterschied vorhanden“, sondern überhaupt keiner. Damit ist aber auch die schon an sich sehr subjektive Einwendung Völters widerlegt: die Logoslehre spiele an zwei Stellen der Coh. herein, „und zwar ohne dass man gerade an J. erinnert werde“.

2. Gott in seinem Wirken nach aussen.

a) Zunächst als Schöpfer. Er, d. h. der Logos, hat die Himmel, die Erde und die ganze Schöpfung in's Dasein gesetzt, Coh. 15 (16 BC), was soeben samt den Parallelstellen im unbestrittenen J. behandelt worden ist. Gott ist auch Schöpfer des Menschen insbesondere, sofern er ihn nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen hat.

b) Der Logos als Wiederhersteller, Coh. 38 (36 C): Jesus Christus ist unser Retter (*σωτήρ*). Dass Jesus Christus für uns Mensch geworden und geboren worden ist, und dass er für uns, d. h. zu unserer Rettung, gelitten hat und gestorben ist, das ist ebenfalls schon in die Logoslehre einbezogen worden. Weiterhin sagt aber die Coh.: J. Chr. hat uns die ursprüngliche Religion wieder in Erinnerung gebracht (*τῆς τῶν ἀρχαίων προγόνων ἡμᾶς ἀνέμνησε θεοσεβείας*). Arendt knüpft daran die Folgerung: „Also Chr. ist nur ein Erneuerer, nicht einmal ein Verbesserer der alten Gottesverehrung.“ Mit Unrecht; denn für's Erste hat Chr. selbst gesagt, dass er gekommen ist, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen; „das Gesetz ist ja gut und heilig“ [1]); sodann scheint mir nicht ausgemacht, dass *ἡ τῶν ἀρχαίων θεοσέβεια* gerade und bloss die mosaische Religion bedeutet und nicht vielmehr die Gottesverehrung, welche Gott selbst im Paradiese die Stammeltern gelehrt hat, und die, wenigstens in Umrissen, auch noch bei den ersten Nachkommen Adams fortlebte. „Grabet tiefer“, sagte einmal J. v. Görres, „und ihr werdet überall auf katho-

1) Rom. 7, 12.

lisches Fundament stossen" — bei den Heiden wie bei den Juden: die Urreligion ist im Grunde gleichbedeutend mit der christlichen Religion. Und gerade das ist ja der Zweck der ganzen Coh. und nicht bloss dieser Stelle, den Nachweis zu liefern, dass wir Christen die Religion „unserer Vorfahren in Gott" haben. Dass die christliche Religion höher steht als die jüdische, ist damit allerdings nicht direkt gesagt [1]), aber es ist auch in keiner Weise in Abrede gestellt. Was aber hier von besonderer Bedeutung ist: dem Zwecke, die Harmonie zwischen der „alten Gottesverehrung" und dem Christentum zu konstatieren, dienen auch die vielen Prophetenbeweise in Apologie I und Dialog; auf der andern Seite wird dieser Zweck und der Weg, auf dem derselbe erreicht werden soll, in Apologie I, Dialog und Coh. verschiedentlich modifiziert; dabei spricht aber doch sowohl der Zweck als der Weg für die Identität des Verfassers. In der Apologie nämlich will J. beweisen, dass die christliche Lehre kein Unsinn und kein Verbrechen ist. Deshalb verlangt er vom Kaiser eine vernünftige Prüfung der christlichen Lehre und gibt ihm reichliches Material aus dem A. und N. T. an die Hand. Im Dialoge will J. den Juden zum Christentum bekehren; er ist mit ihm den langen Weg durch Geschichte und Prophezeiung des A. T. gegangen, hat stets auf Christus hin exemplifiziert, und am Schluss fasst er alles zusammen mit den Worten: Bleibet nicht bei euren Lehrern stehen, sondern gehet vorwärts zu Christus. Den heidnischen Griechen endlich zeigt J. den Heiland erst aus der Ferne, er rät ihnen den historischen Weg an, zunächst die Weissagungen auf Christus kennen und verstehen zu lernen, d. h. soweit vorwärts zu kommen, als die Juden vorgeschritten sein sollten, wenn sie einen Schritt zum Christentum hin machen wollten. Das ist gewiss ein schöner Lehrzweck und Lehrgang, würdig

1) Wenn man es nicht, wozu man wohl berechtigt ist, aus dem Beiworte σωτήρ für Christus herausliest.

des christlichen Philosophen J., der diesen Weg noch dazu selbst praktisch durchgemacht hatte!

c) Gott ist aber auch Richter der Menschheit. Von dem zu erwartenden Gerichte ist die Rede Coh. 1 (1 C), 14 (14 E), 26—28 (24 E — 26 E); von den schrecklichen Folgen, welche die Bösen treffen, selbst wenn sie Gewalthaber waren, zum Teile an den genannten Stellen (Aridäus), namentlich aber Kap. 35 (32 E — 33 A); in gleicher Weise Ap. I 17 u. 18 (64 E, 65 A): „Wir haben die Ueberzeugung, dass ein jeder nach Massgabe seiner Handlungen bestraft wird“; vgl. Ap. I 8 (57 AB); 51 (86 E); Dial. 32 (249 C); Ap. I 52 (87AB): „Dem einen wird die verdiente Unsterblichkeit verliehen, die Leiber der Ungerechten wird er mit den bösen Dämonen zu ewig fühlbarer Strafe ins ewige Feuer schicken“. Dial. 49 (268 B u. D): „Das unauslöschliche Feuer“.

d) Dem Gerichte geht die Wiedererweckung der Toten vorher, Coh. 27 am Ende (26 C) = Ap. I 52 (87 B): „Christus wird auch die Leiber aller Menschen wieder erwecken“.

e) Gott hat den Menschen seinen Heilswillen kund gethan, indem er durch die Propheten zu ihnen gesprochen hat. Hier handelt es sich vor allem um die Inspirationslehre. Auch sie wurde, namentlich von Möhler und von Dräseke, gegen die Echtheit der Coh. in Anspruch genommen, während nach Völter die Inspirationslehre der Coh. wenigstens ins justinische Zeitalter weist. Der Begriff der Inspiration nach der Coh. ist folgender: Inspiration = Gnadengeschenk Gottes an Würdige [1]) = von Gott bewirkte Hypnose [2]) Würdiger. Die Zeit für die Inspiration ist die Vergangenheit [1]).

1) Coh. 10 (11 CD): *Τούτῳ (Μωϋσεῖ) πρῶτον ὁ θεὸς καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας θείαν καὶ προφητικὴν τηνικαῦτα παρέσχε δωρεάν*; cf. 8 (9B).

2) Coh. (9 B) *οἷς* (sc.: *τοῖς ἁγίοις ἀνδράσιν*) *ἔδέησε . . . καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵνα αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων . . . ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.*

Nach Völter stimmt diese Definition mit dem montanistischen Inspirationsbegriff zusammen mit alleiniger Ausnahme der Zeit; die Montanisten nahmen nämlich auch noch zu ihrer Zeit die Fortdauer der Inspiration an. Und damit glaubt Völter die Coh. für das justinische Zeitalter zu retten. Das ist immerhin etwas; aber für uns ist die Frage, ob wir die Inspirationslehre der Coh. nicht auch bei J. selbst wiederfinden. Das ist aber in der That der Fall. Dial. 7 init. (224 D) werden die inspirierten Personen selig, gerecht, gottliebend genannt, erfüllt vom hl. Geiste. Der durch sie spricht, ist der hl. Geist (*θείῳ πνεύματι λαλήσαντες*); ebenso Kap. 25 (242 B): „Wie durch Jsaias der hl. Geist ruft". Ap. I 41 (79 E): „Der prophetische Geist spricht durch David (*δι' αὐτοῦ τοῦ Δαυίδ*)"; ebenso Kap. 31 (72 B); 38 (77 C); 39 (78 D) u. ö; Dial. 49 (268 C) u. ö.

Welchen Anteil der Inspirierte hat, lässt sich aus dem wiederholten medialen *διά* mit Genitiv (*διὰ Δαυίδ, δι' Ἡσαΐου* etc.) wohl erkennen, namentlich aber aus Ap. I 35 (76 A): *ὁ προφήτης Ἡσαΐας θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ.* Darnach verhält sich der Inspirierte passiv, ist der von Gott Bewegte oder Getriebene. Und wenn wir in der Apol. oder im Dial. auch nicht gerade das Bild von der Leier oder Zither haben, so ist die Anschauung doch der in der Coh. ausgesprochenen so verwandt, dass letztere lediglich als eine Präzision der anderen erscheint. Wie aber Möhler sagen konnte, J. habe keine Veranlassung genommen, sich über die Inspiration zu äussern, das erscheint angesichts der vielen gegenteiligen Zeugnisse ganz unbegreiflich; und noch unbegreiflicher ist es, wenn er sagt, J. würde die Inspiration als eine Potenzierung der endlichen Intelligenz aufgefasst haben [2]). Woher soll Möhler das wissen? Die aus den unbestrittenen Werken zitierte Ausdrucksweise lässt vielmehr auf das Gegenteil schliessen.

---

1) Coh. spricht a. a. O. nur von der Vergangenheit, von den Propheten des A. T.

2) Patrol. 1. S. 226.

Auch darin stimmt J. mit Coh. überein, dass er die Inspiration lediglich der Vergangenheit zuweist. Ap. I 31 init. (72 B): „Männer haben bei den Juden gelebt, Propheten Gottes“ . . . Dial. 7 (224 D): „Vor langer Zeit lebten . . . . Propheten“.

Die Lehren des Moses und der Propheten sind nicht etwa deren eigene Hirngespinnste, sondern Worte des hl. Geistes und deswegen wahr und zuverlässig; auch haben die Propheten ihre Lehren ohne Eifersucht (ἀφιλονείκως) und ohne Spektakel (ἀστασιάστως) in die Welt gebracht, Coh. 8 (9 A—C). Ebenso Dial. 7 (224 D): „Sie haben im göttlichen Geiste gesprochen und die Zukunft vorhergesagt“; vgl. Ap. I 44 (81 B); 45; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53. Ap. I 28 (68 B): „Was wir (von den Propheten unterrichtet) lehren, das allein ist wahr“ (μόνα ἀληθῆ ἐστι); und in der aus Dial. 7 angeführten Stelle lässt J. den Greis, mit dem er offenbar Wort für Wort einverstanden ist, sagen: „Diese (Propheten) allein (μόνοι) schauten und verkündeten den Menschen das Wahre“, und zwar nicht aus Ruhmsucht (μὴ ἡττώμενοι δόξης). Und wenn in der Coh. a. a. O. von dem Inhalte dieser Lehre gesagt ist, sie beziehe sich auf das, was die Menschen wissen müssen, so findet dies Dial. 8 (225 CD) seine Parallele.

f) Eine übernatürliche Offenbarung Gottes über Religionssachen ist aber auch notwendig; denn durch seine eigene Naturanlage oder durch seine eigene Einsicht kann der Mensch so grosse Dinge nicht verstehen, sondern nur durch das Gnadengeschenk von oben, Coh. 8 (9 A). Dial. 7 wird J. an die Propheten gewiesen, da er aus sich selbst nicht zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann; Dial. 58 (280 AB): „Die Gnade ist mir von Gott verliehen, die hl. Schrift zu verstehen; und ich wünsche, dass sie auch euch verliehen werden möge“. Hieher gehört auch die wiederholte Aufforderung an den Kaiser, Ap. I, z. B. Kap. 44 (82 C), sich mit dem Inhalte der pro-

phetischen Bücher vertraut zu machen; und dem entspricht wieder Coh. 35 (32 D): *ἐντυχεῖν ταῖς τῶν προφητῶν ἱστορίαις.*

g) Aber nicht nur durch die Propheten des A. T. hat Gott sich den Menschen geoffenbart, sondern auch durch die Sibylla. Hier erscheint Coh. 37 (34 E — 36 B) als Ausführung von Ap. I 44 (82 C); namentlich die Behauptung von der orientalischen Heimat der Sibylla passt zu der Zusammenstellung der Sibylla mit Hystaspes.

h) Gott hat nicht nur seinen Willen verkündet, er ist auch selbst, und zwar schon im A. T., verschiedentlich erschienen. Gerade in Bezug auf die Auffassung der Theophanien soll übrigens nach Völter die Coh. vom echten J. abweichen. „Als Subjekt derselben wird nämlich in der Ap. I 62 (95 AB) und im Dial. (K. 56 [275 A]; 58 [258 CE]; 60 [282 E — 284 B]; 113 [340 D]) stets ausdrücklich der Logos bezeichnet, während nach der Coh. (Kap. 20 Schluss u. Kap. 21 [19 B, 20 B]) Gott selbst es ist, der dem Moses erscheint und ihm sich als den Seienden offenbart.“ Zur Beseitigung dieser Differenz, fährt Völter fort, „reicht es nicht aus, mit Semisch (a. a. O. S. 138) darauf hinzuweisen, dass bei Irenaeus und Tertullian beide Auffassungen nebeneinander vorkommen; denn einmal finden wir in der Apologie und im Dialog nur die eine, und in der Coh. nur die andere Darstellung der Sache, und dann weist Justin so nachdrücklich als nur möglich die Ansicht als eine falsche und unmögliche ab, dass Gott jemand anreden oder jemand erscheinen oder von jemand gesehen werden kann.“

Da wir aber bei der Logoslehre gesehen haben, dass nach J. der Logos Gott ist, so fällt der von Völter behauptete Widerspruch hinsichtlich der Theophanien von vornherein in sich zusammen. Nun versichert aber J. selbst ausdrücklich, gerade wo er von den Theophanien spricht, dass der erscheinende Logos Gott ist: „Der nachmals von der Jungfrau geboren worden ist . . . ., hat sich als Gott Abrahams aus dem Dornbusche erklärt.“ Ap. I 63 (95 C); Dial. 56—59

(275 A, 275 C, 279 AD, 280 A — 282 E); 83 (309 AD); 127 (357 BC); er tadelt die Juden, dass sie gelegentlich einer Theophanie nicht zwischen Vater und Sohn unterscheiden, dass sie in diesem Falle den erscheinenden Gott für den Vater bezw. für einen nicht mehrpersönlichen Gott halten; aber dass der Erscheinende Gott ist, darüber ist J. mit Tryphon einig. Im Anschlusse daran beweist J. auf Verlangen Tryphons, dass ausser dem Vater, der im Himmel bleibt und nie von jemandem gesehen worden ist und nie mit jemandem geredet hat, noch ein anderer Gott ist, der auch Engel genannt wird, aber nicht bloss Engel, sondern Gott, freilich nicht der Vater, sondern eben der Sohn oder Logos, Kap. 58 und Kap. 60; 128 (357 D). Nach J. kann allerdings „Gott niemandem erscheinen und niemanden anreden“ [1]), nämlich der Vater. Und als wollte der Verfasser der Coh. absichtlich auf diese Ansicht des J. Bezug nehmen und sie bestätigen, sagt er Kap. 21 (20 C): Gott ist dem Moses erschienen, soweit es überhaupt möglich ist, dass Gott einem Menschen erscheint (*ὡς ἦν δυνατὸν ἀνθρώπῳ φανῆναι θεόν*), d. h. also Gott der Sohn. Klarer und konsequenter konnte sich der Verfasser der Coh. wahrlich nicht ausdrücken, um J. zu sein. Marcion wird von J. als Ketzer verurteilt [2]), weil er einen Unterschied in Wesen und Macht zwischen Vater und Sohn statuiert.

Uebrigens erscheint diese Communicatio idiomatum schon in den verschiedenen Lesarten zu Exod. 3,2 ff. als Prinzip. Dort wird nämlich nach der Vulg. ausdrücklich Dominus als der genannt, welcher dem Moses erscheint. Nach der LXX ist der Erscheinende zuerst *ἄγγελος κυρίου*, nach dem hebr. Texte מַלְאַךְ יְהוָֹה; im Verlaufe aber ist der Verhandelnde auch in LXX und im Hebräischen schlechthin *κύριος* bezw. יְהוָֹה.

---

1) Vgl. Exod. 33,20: Gott sprach (zu Moses): „Mein Antlitz kannst du nicht sehen; denn nicht sieht mich ein Mensch und lebt“; Joh. 1, 18. Dial. 127 (357 B).

2) Ap. I 26 (70 A).

3. Die gottfeindliche Macht oder die Dämonen- und Sündenlehre der Coh.

Völter macht gegen die Echtheit der Coh. geltend: „Der Verfasser hatte Veranlassung, von den Dämonen zu reden, thut es aber nicht[1]) .... Nach J. sind die Götter im Grunde nichts anderes als die bösen Dämonen, nach der Coh. dagegen sind sie nicht blos nichtig, sondern überhaupt nicht, ohne Existenz und Realität."

Hier handelt es sich vor allem um Coh. 21 (19 D): „Gott sagt: Ich bin der Seiende, und stellt sich so den nicht Seienden gegenüber, auf dass die zuvor Getäuschten erkennen, dass sie nicht auf die Seienden, sondern auf die nicht Seienden geachtet haben"[2]); sodann um Kap. 38 (36 C): „Die Nachkommen der Alten wandten sich auf Zureden eines neidischen Dämons von der alten Religion ab und der Verehrung der Wesen zu, die nicht Götter sind"[3]). Dieser neidische Dämon hat die Menschen bethört, also etwas gethan; demnach ist ihm die Existenz gewiss nicht abgesprochen. Damit ist aber auch schon erwiesen, dass dem Verfasser der Coh. das Wort „Dämon" nicht eine Chimäre ist, sondern etwas real Existierendes bedeutet; der „Dämon" ist nicht blos ein ens rationis, sondern ein ens reale. Anders steht die Sache an der ersteren Stelle. Hier ist die Rede von Gott und von den Göttern; Gott ist der Seiende, *ὁ ὤν*; diesen Seienden stellt

---

1) Das lautet bereits erheblich anders als Marans Behauptung: „Man findet in der Coh. zwar nichts von der Natur der Dämonen" ... Denn Mar. will a. a. O. S. 116 damit nur beweisen, dass die Coh. nicht J.s Schrift „Ueber die Natur der Dämonen" sein kann.

2) *Ἐγὼ γάρ, φησιν, εἰμὶ ὁ ὤν, ἀντιδιαστέλλων ἑαυτὸν δῆλον ὅτι ὁ ων τοῖς μὴ οὖσιν, ἵνα γνῶσιν οἱ πρότερον ἀπατηθέντες, ὅτι οὐχὶ τοῖς οὖσι, ἀλλὰ τοῖς μὴ οὖσι προσέσχον.*

3) ... *τῆς τῶν ἀρχαίων θεοσεβείας, ἣν οἱ ἐξ αὐτῶν γενόμενι ἄνθρωποι καταλιπόντες διδασκαλίᾳ βασκάνου δαίμονος ἐπὶ τὴν τῶν μὴ θεῶν ἐτράπησαν θρησκείαν.*

der Verfasser der Coh. den Göttern entgegen, indem er auch für sie einen anderen, das Sein irgendwie negierenden Begriff einsetzt, aber nicht *οὐκ ὄντες*, sondern *μὴ ὄντες*; denn mit *οὐκ ὄντες* würde er die Realität (das ens reale der Dämonen) leugnen [1]), könnte also auch nicht mehr von der Thätigkeit eines *βάσκανος δαίμων* sprechen. Der Verfasser nennt also die Götter „*μὴ ὄντες*“ (vgl. Coh. 24 [22 D]: *τῷ ὄντι πεποιθὼς θεῷ τῶν μὴ ὄντων ἀμελεῖ*); und diese Negation entspricht dem Sachverhalte; denn *μή* negiert nicht objektiv, sondern subjektiv [2]).

Da wir nun Gott als den absolut Seienden kennen, wie er Coh. 17 (17 D), 20 (19 B), 24 (23 A), 26 (24 D) genannt wird *ὁ ὄντως ὤν*, so sind die Dämonen relativ Seiende: sie sind zwar Seiende (*ὄντες*) — nicht das Sein wird ihnen abgesprochen; aber sie sind relativ Seiende, können ohne wesentliche Relation zu anderen Wesen und zum *ὄντως ὤν* nicht gedacht werden — das Gottsein oder absolute Sein wird ihnen abgesprochen: *μὴ ὄντες* [3]).

---

1) Dieselbe Beweisführung s. bei Semisch a. a. O. 1. S. 139 f. Vgl. Dial. 5 (223 AB): „Wenn die Welt gezeugt ist, so folgt notwendig, dass auch die Seelen geworden und möglicherweise auch nicht seien (*καὶ οὐκ εἶναί ποι τάχα*).“

2) Ueber *οὐ* u. *μή* s. Pape, grch. Lexikon, u. zu „*μή*“ besonders Nr. 7c: „*οὐ* negiert die Aussage, *μή* die Forderung“.

3) *μὴ ὄντες* deckt sich also nicht etwa mit *ἀθεότης*, Ap. I 4 (55 C), sondern mit *ἀπὸ τῶν ματαίων εἰδώλων καὶ δαιμόνων*, Dial. 91 (318 D). Sehr bezeichnend ist, dass J., Ap. I 41 (80 A), aus Psalm (95) 96, 5 citiert: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν*, wo doch in LXX nur *δαιμόνιά εἰσιν* steht. Mit Recht bemerkt dazu Otto (Corp. apol. 1, 1, pag. 117, nota 4), dass in der hl. Schrift beides nebeneinander vorkommt. Was sollte also für die Coh. gegenüber der Apol. I daraus gefolgert werden können, falls sich in der einen nur die eine, in der anderen nur die andere Auffassung fände? Dial. 79 (306 B) citiert J. dieselbe Ps.-Stelle, aber mit dem Wortlaute *οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνιά εἰσιν*; und es wird gesagt, einer dieser gefallenen Engel habe die Eva verführt, der Teufel sei zur Seite des Hohenpriesters Josua gestanden etc.

So gelangen wir nun zu folgenden Gleichungen:

θεός = *ὁ ὄντως ὤν* = ens necessarium;
θεοί = *οἱ μὴ ὄντες* = ens contingens;
θεός = *τὸ εἶναι*;
θεοί = *τὸ μὲν μὴ εἶναι, τὸ δὲ μετέχειν τοῦ εἶναι.*

Zu *τὸν ὄντα θεὸν ἀντιδιαστέλλων τοῖς μὴ οὖσι θεοῖς* vgl. Deut. 32, 29: Videte quoniam ego sum solus; und Ap. I 63 (96 B), wo auch der Logos *ὁ ὤν* genannt wird, *ὁ θεὸς Ἀβραάμ*. Zu *οἱ μὴ ὄντες θεοί* vgl. die biblische Definition: omnes dii gentium = daemonia, Ps. 96. Diese Stelle wird Dial. 55 (274 C) in unserem Sinne von Tryphon citiert, mit Zustimmung J.s; Kap. 79 sub fine (306 B) und Kap. 83 (309 D) wendet sie J. selbst in diesem Sinne an.

Völter sagt ferner: „Es ist (in der Coh.) nur von Einem *βάσκανος δαίμων* die Rede, nämlich vom Teufel" (der die Stammeltern verführt hat). Dazu passt aber doch ganz vorzüglich einmal Ap. II 5 (44 B), wornach zur Zeit der ersten Sünde noch viele Engel gar nicht gefallen waren, sondern erst später fielen[1]); sodann Ap. I 28 init. (71 AB), wo dieser *βάσκανος δαίμων* genannt wird „Führer der bösen Dämonen[2]), Schlange und Satan und Teufel, von dem Christus vorhergesagt hat, er werde samt seinem Heere (das sind, wie aus dem Folgenden sich ergiebt, die anderen Dämonen) und den Menschen, die ihm folgen, . . . ins Feuer geworfen werden". Und Dial. 103 (331 C) ist von diesem Dämon oder Satan wieder gesagt, dass er den Adam bethört hat[3]); desgl. heisst er Coh. 28 (28 BC) „*ἐχθρὸς τῆς ἀνθρωπότητος*"; hier wird überdies *διάβολος* identifiziert mit der homerischen *Ἄτη*. Es ist wahr, der Verfasser der Coh.

---

1) Sowohl J. als der Verfasser der Coh. stellen also die Sache so dar, als ob damals erst ein Engel gefallen gewesen sei; vgl. Coh. 21 (19 D).

2) *ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων . . . . ὄφις καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος* (wörtlich wie Dial. 103 [331 AB]), *ὃν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων . . . προεμήνυσεν ὁ Χριστός.*

3) *ὡς γὰρ τὸν Ἀδὰμ ἐπλάνησε.*

nennt nur diesen Teufel; aber muss denn J. in allen Schriften „von allen Teufeln“ reden, um J. zu sein? Zudem ist der *διάβολος* oder *βάσκανος δαίμων*, wie wir nunmehr aus Namen und Kennzeichen wissen, in höchsteigener Person der *διάβολος* der Apologie I und des Dialogs.

Von diesem Teufel ist Coh. 21 (19 D) gesagt, er habe dem ersten Menschenpaare wenigstens per accidens die Idee des Polytheismus nahe gelegt. In den Apologien, z. B. Ap. I 5 (55 E), und dem Dialog [1]) heisst es, der Polytheismus und die Idololatrie seien durch die Dämonen, d. h. durch die Helfer des Hauptteufels, — in der Folgezeit — ausgebildet worden [2]). Das ist durchaus kein Widerspruch mit der Coh., denn was Beelzebub nahegelegt hat, das setzen „sieben andere Geister, die noch schlimmer sind als er“, bis zur Stunde fort; was die Minister, die Arbeiter thun, das thut der König bezw. der Arbeitgeber durch sie. Falsch ist nur, und davor warnt J. wiederholt [3]), wenn die Dichter und Mythologen die Schlechtigkeiten, die vom Teufel und seinem Anhange verübt werden, Gott bezw. Göttern zuschreiben [4]). —

Für den Menschen ist es in hohem Grade wichtig, in religiösen Fragen sicher zu sein, Coh. 1 (1 BC), 8 (9 A) (*οὕτω μεγάλα*); deshalb ist es Pflicht, die Religionen zu prüfen und sich eventuell auch nicht durch das Alter eines Wahnes (*τὰ πρότερον μὴ καλῶς δόξαντα*) gefangen halten zu lassen. Ap. I 2 (53 D): „Die Vernunft verlangt, dass die wahrhaft

1) Dial. 83 (309 D) wird gesagt, dass die Dämonen alle Völker in ihrer Gewalt hatten; und als Beleg wird angeführt Ps. (95) 96,5: „Alle Götter der Heiden sind Dämonen“.

2) Nachdem nämlich die Teufel sich vermehrt hatten, Ap. II 5 (44 A—C), wie dort aus dem Zusammenhang ersichtlich ist.

3) z. B. Ap. II 5 (44 C).

4) Auch Lumper, Hist. theol.-crit., Aug. Vindel. 1784, pars 2, pag. 262—264, bespricht die abweichende Erklärung des Polytheismus; die Lösung sieht er in der Deutung, die J. selbst der Psalmstelle giebt: Ecce sicut homines moriemini, et sicut unus de principibus cadetis (Ps. [81] 82) — „unus princeps cecidit“, der die Eva verführt hat.

Frommen und Weisheitsliebenden nur das achten und lieben, was wahr ist, und keine Nachbeter der Alten sind, vielmehr sogar die älteste Meinung aufgeben, wenn sie dieselbe als trügerisch erkennen (*παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν* etc.); vgl. 142 (371 D). Dieser Gedanke führt zu einem weiteren wichtigen Kapitel.

§ 2. Kritik der Religionslehren und -Lehrer, und zwar vorzugsweise der heidnischen.

In der allgemein gehaltenen Einleitung dazu gebraucht der Verfasser der Coh. einen Ausdruck, der auf J. schliessen lässt: „diejenigen, welche bei euch als weise gelten“ [1]), Coh. 1 (2 A). So sagt J. Ap. I 4 (55 C.): „Es haben nämlich einige Namen und Kleidung von Philosophen, ihre Leistungen aber stehen im Widerspruch mit dem, was sie erwarten lassen .... allen giebt man das Prädikat „Philosoph“.

1. Die Götterlehre der Dichter (Homer, Hesiod) ist lächerlich, Coh. 2 (2 B). Der Tugendspiegel des Zeus etc. deckt sich genau mit Ap. I 4 (55 CD): Zeus samt seinen Kindern ist unkeusch etc. Coh. folgert daraus, dass die Griechen, wenn sie dem Homer glauben, entweder auch glauben, dass die Götter so sind, wie Homer sie beschrieben hat, oder dass sie dieselben gar nicht für Götter halten dürfen, eine Anwendung des Grundsatzes, dass die wahre Religion zu erkennen und anzunehmen die wichtigste Pflicht des Menschen ist; dieser Punkt ist soeben behandelt worden. J.s Leben selbst ist die Befolgung dieses Grundsatzes.

2. Die Lehren der Philosophen sind noch viel lächerlicher, als die der Dichter; um so lächerlicher, je sicherer die Philosophen damit auftreten: Coh. 3—5 (4 B — 5 D). Die Thatsache nun, dass die Philosophen Lehrer der Religion sind, wird auch Dial. 1 (217 D) konstatiert: „Alle Philosophen handeln von Gott“;

1) *οἱ παρ' ὑμῖν νομισθέντες εἶναι σοφοί.*

und selbst wenn sie von Gott nichts wissen, reden sie doch über ihn, und mit ihrem Indifferentismus korrumpieren sie das Volk. Dort werden dann die einzelnen Schulen aufgezählt; ähnlich wie in der Coh. Kap. 6 und 7 (8 CD) werden die Widersprüche aufgezählt, in denen sich die Philosophen, auch Platon und Aristoteles, befinden, sowohl jeder mit sich selbst als auch einer mit dem anderen — z. B. über die menschliche Seele und ihr Leben und über die anderen wichtigen Dinge. Ap. I 44 (82 A) II 10 (48 C), 13 (51 C): Sie widersprechen sich (oft). Ebenso Dial. 1 (218 A B); 4 und 5 (221 E—224 A), wo vorzugsweise die verschiedenen Meinungen hinsichtlich der Seele beleuchtet und behandelt werden. In der Coh. heisst es weiter, die Philosophen machen da wo sie nichts wissen, schöne Sprüche (*πιθανοῖς τισι λόγοις*); dazu nehme ich gleich Coh. 38 (36 B): Nicht in der Glätte der Verse besteht die Wahrheit der Religion — und stelle dem zur Seite Ap. II 10 (49 A) und Dial. 7 (225 A), wo der wirkungslosen *κατασκευὴ ἀνθρωπείου λόγου* die allein wirksame *δύναμις τοῦ ἀρρήτου πατρός*, der „Wortmacherei" der Philosophen (*ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων*, Coh. 31 [30 B]) die Propheten entgegengesetzt werden, die sich keiner Beweise bedienten [1]). Coh. 8 (9 B): Die Propheten haben nicht kunstreiche Sprüche gemacht (*οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης*); vgl. Kap. 35 (32 D) *οὐ λόγων ὑμῖν ἀπαγγελλόντων τέχνας . . . τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν τὴν ἀλήθειαν κλέπτειν ἐθελόντων*. J. kennt eben seine Schwäche [2]). Dial. 58 (280 A): „Ich trachte nicht darnach, euch lediglich meinen künstlichen Redeapparat aufspielen zu lassen (*ἐν μόνῃ τέχνῃ*)." Dial. 3 (220 B) werden *φιλόλογοι* und *φιλαλήθεις* einander entgegengestellt. Als Grund für die Unsicherheit und Verschwommenheit der heidnischen Lehren gibt der Verfasser der

---

1) Dial. 7 (224 D): *οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνται τοὺς λόγους*. Das Medium *πεποίηνται* (sibi fecerunt) ist sehr charakteristisch und vielsagend.

2) Vgl. Wehofer, Die Apologie J.s des Philosophen und Märtyrers in litterarhistor. Bez. zum ersten Mal untersucht, Rom 1897 S. 132.

Coh. Mangel an gutem Willen an, Kap. 7 (8B)[1]), oder Mangel an Mut, das bei Moses Gelernte zu lehren, Kap. 22 (20 D); Furcht vor dem Areopag, vor dem Giftbecher,[2]) u. s. w. Dial. 2 (219 A) werden dem Stoiker religiöse Gleichgiltigkeit, dem Peripathetiker leere Ausreden nachgesagt u. s. w., und als Grund für die Irrlehren der *ψευδοπροφῆται* (das sind nach dem Zusammenhange die heidnischen Lehrer) wird Dial. 7 (225 A) ihr Hochmut angegeben[3]). Platon hat den Giftbecher gefürchtet, Coh. 20 (18 E); dagegen „die Propheten fürchteten und scheuten niemand", Dial. 7 (a. a. O.). — Ein Hauptpunkt für die Wahrheit der christlichen Religion ist endlich auch das Alter ihrer Lehrer gegenüber den heidnischen Lehrern: Moses ist viel älter, als alle griechischen Lehrer, Coh. 8 (8 E), 9 (9 C — 11 A); er ist der erste Prophet unter jenen, die nicht von ihren eigenen Einfällen, sondern, von Gott selbst unterrichtet, uns belehrt haben, Coh. 10 (11 CD); ähnlich Ap. I 31, 32 (72 B — 74 A); Dial. 7 (224 D): „Sie verkündeten nur, was sie, vom hl. Geiste erfüllt, gehört und gesehen hatten"; als er seine Genesis schrieb, da gab es noch lange gar keine griechischen Schriftzeichen, Coh. 12 (12 D — 13 C)[4]). Derselbe Gedanke, das Alter des Moses betreffend, ist ausgesprochen Ap. I 23 init. (68 B): „Was wir lehren, das ist älter als alle (heidnischen) Schriftsteller"; Kap. 31 (73 B): „Er wurde vor seinem Eintritte in die Welt vorhergesagt, und zwar 5000, 3000 . . . . Jahre"; Kap. 44 (81 E.) und 54 (89 C): „Moses ist älter als alle griechischen Schriftsteller". Dasselbe Dial. 7 (224 D): *παλαίτεροι πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων.*

Coh. 8 (8 E) wird aus der Untersuchung über die heidnischen Lehrer das vorläufige Resultat gegeben: „N i c h t s

1) *τὸ μὴ βουληθῆναι παρὰ τῶν εἰδότων μανθάνειν.*

2) *δεδιὼς τὸν Ἄρειον πάγον, φόβῳ τοῦ κωνείου, οὐκ ἀσφαλὲς ἡγεῖτο . . .*

3) *ἀπὸ τοῦ πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπιπλάμενοι.*

4) *εἰδέναι τοίνυν προσήκει, ὅτι πᾶσαν ἱστορίαν τοῖς τῶν Ἑλλήνων ὕστερον εὑρεθεῖσι γράμμασι γεγράφθαι συμβαίνει . . .*

Wahres (οὐδὲν ἀληθές) hinsichtlich der Religion kann man von ihnen lernen"[1]), ein Wort, das in den Augen nicht Weniger den hl. J. um die Autorschaft der Coh. gebracht hat. Man hat sich darauf berufen, dass J. über die heidnischen Lehren milder urteile. In der That sagt er Ap. I 44 (82 A): „Bei allen sind Samenkörner der Wahrheit"; Ap. II 10 (48 C): „Was die Philosophen oder Gesetzgeber Schönes sagten oder ausdachten, das haben sie einesteils durch Erforschung und Betrachtung des Wortes herausgebracht"[2]); Ap. II 13 (51 B): Nicht weil die Lehren Platons von denen Christi verschieden, sondern weil sie nicht in allweg eins sind, wie die der anderen, der Stoiker und Geschichtschreiber".

Dagegen ist aber Folgendes im Auge zu behalten:

1) Unbeschadet dieser Aeusserungen stellt J., wie wir gesehen, auch in seinen „echten" Werken nicht in Abrede, dass sich bei den heidnischen Lehrern Irrtümer über Irrtümer und Widersprüche über Widersprüche finden, die sich auch auf Hauptsachen (κυριώτερα, Ap. II 13 [51 C]) beziehen; ja sogar ἀθεότητα haben sie gelehrt, Ap. I 4 (55 D). Im Dial. wird über die heidnische Theogonie in der schärfsten Weise geurteilt; Dial. 70 sub fine (297 A) wird die Geburt des Perseus aus einer Jungfrau, Kap. 78 (304 AB) werden die Mithrasmysterien eine Fratze der Geburt Christi genannt. Das ist offenbar noch einige Grade schärfer und härter geurteilt, als γελοιοτάτη θεογονία! Und wenn bei den Griechen sich Wahrheiten finden, so verwahrt sich J. Ap. I 33 (68 C) von vornherein gegen ein Fraternisieren etwa auf Grund gleicher Anschauungen: „Nicht weil wir das Nämliche sagen, verlangen wir die Annahme unserer Lehre, sondern weil wir die Wahrheit sagen." Derselbe J., dessen mildes Urteil über die heidnischen Lehren gerühmt wird, sagt, wie

---

1) Ebenso Coh. 11 (12 A): Die heidnischen Lehren (διδάγματα) sind voll von Unwissenheit und Trug (πάσης ἀγνοίας καὶ ἀπάτης φανέντα πλήρη).

2) κατὰ λόγου μέρος . . . ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς.

wir schon oben gesehen [1]), Ap. I 23 (68 B): „Was wir (von den Propheten unterrichtet) lehren, das allein ist wahr (*μόνα ἀληθῆ ἐστι*“); und in der schon öfter citierten Stelle Dial. 7 (224 D) lässt J. den Greis sagen: „Diese (die Propheten) allein (*μόνοι*) schauten und verkündeten den Menschen das Wahre.“ *Μόνα* (das Objekt) und *μόνοι* (das Subjekt) mit Bezug auf die Wahrheit — — einem Manne, der so apodiktisch und so scharf umgrenzend spricht, wegen des *οὐδὲν ἀληθές* die Coh. absprechen wollen, das wäre doch wahrlich eine wunderliche Konsequenz. Was den besprochenen harten Ton gegen die heidnischen Lehrer betrifft, so vergleiche man doch, in welch harten Worten sich J. über die Christen ergeht, die nicht Chiliasten sind, Dial. 80 (306 C — 307 B): *ἄθεοι καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιῶται* etc.

2) Wie sich aus Coh. 14 (15 AB) ff. ergiebt, ist auch das harte Urteil der Coh. über die heidnischen Lehrer cum grano salis aufzufassen, selbst wenn dort noch der Ausdruck *καὶ ἄκοντες* beigesetzt ist. Dort und in den folgenden Kapiteln wird nämlich eine lange Reihe von religiösen Wahrheiten aufgeführt, welche auch den Griechen und speziell den griechischen Philosophen und Religionslehrern bekannt waren. Die *γελοιοτάτη θεογονία* in dieser Weise gemildert kommt, wie wir noch im einzelnen erkennen werden, dem *οὐχ ὅμοια πάντη* der Apol. II sehr nahe, namentlich wenn man aus Ap. I 44 (82 A) beizieht, dass dieses Wahre auf heidnischer Seite nur Keime sind. [2])

3) Der Grund für die Lehren der Heiden, soweit dieselben richtig sind, ist in Coh. und in den unbestrittenen Werken J.s derselbe: Coh. 14 (15 AB) u. 36 (34 DE): „Sie wurden durch die göttliche Vorsehung genötigt [3]), wider ihren Willen mit unserer Lehre Uebereinstimmendes auszusprechen, indem sie aus

1) S. 24.

2) *σπέρματα ἀληθείας.*

3) *ὑπὸ τῆς θείας τῶν ἀνθρώπων προνοίας.*

Moses schöpften"[1]), oder, wie es gelegentlich heisst, „indem sie von den Propheten lernten"[2]). Das deckt sich mit Ap. II 13 (51 C): „Alle (heidnischen) Schriftsteller konnten vermöge des ihnen angeborenen Keimes der Vernunft[3]) die Wahrheit, doch nur dunkel, erkennen"; und namentlich mit Ap. I 44 (81 E): Platon entlehnte bei Moses[4]); vgl. Ap. I. 54 (89 A) — 55 (90 C). Damit dürfte übrigens auch zugleich der Einwand widerlegt sein, die Lehre vom *λόγος σπερματικός*, die doch so echt justinisch sei, fehle in der Coh. Sie fehlt dem Wortlaute, nicht aber der Sache nach[5]).

4) Möhler (a. a. O. S. 226) und Fessler (a. a. O. 1. Aufl. 2, 111)[6]) wollen aus dem Urteile über *Ἡράκλειτος ὁ Μεταπόντιος* (Coh. 3 [4 E]) gegenüber dem in der Ap. I 46 (83 C) gefällten gegen die Echtheit argumentieren. Aber ganz abgesehen davon, dass die Identität der beiden Heraklite sehr problematisch erscheint, ist dem Manne, der den Jethro für den Vetter des Moses ausgibt, der bei seiner eigenen Religion den Fehltritt macht, den zur Zeit der LXX „regierenden" Hohepriester zu einem König Herodes zu stempeln, um so mehr auf griechisch-heidnischem Gebiete eine solche Verwechslung zuzutrauen. Daraus lässt sich also nichts gegen die Echtheit der Coh. schliessen.

Unter diesen Gesichtspunkten steht das „*οὐδὲν ἀληθές*" dem Verfasser der Apologie nicht schlecht[7]), dem Disputator

---

1) *ἐν Αἰγύπτῳ γενόμενοι καὶ ἐκ τῆς Μωϋσέως ἱστορίας ὠφεληθέντες*; ähnlich Coh. 15, 16 u. ö.

2) Coh. 27 (26 B): *μαθόντες παρὰ τῶν προφητῶν*. Kap. 27 (26 C): *ἐντυχὼν ταῖς τῶν προφητῶν μαρτυρίαις*; ähnlich in der Folge sehr oft.

3) *ἀπὸ τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου*.

4) *παρὰ Μωϋσέως τοῦ προφήτου λαβὼν εἶπε*.

5) Vgl. Otto, de J. scriptis et doctrina, pag. 40.

6) In der Umarbeitung des Werkes durch Jungmann ist diese Bemerkung gestrichen.

7) Geht doch der Verfasser der Ap. I so weit, Kap. 21 (67 A) zu sagen: „Mit unserem jungfräulich geborenen, gekreuzigten, in den Himmel aufgefahrenen Sohne Gottes lehren wir nichts, was verschieden wäre von dem, was über eure Söhne Gottes gesagt wird." Ein andermal ist ihm dabei selbst nicht ganz wohl; vgl. Kap. 23 (68 C); 55 (90 B).

mit dem Juden Tryphon sogar recht gut. Auch der *Πλάτων ἄνωθεν κατεληλυθώς* [1]) und *μεγαλόφωνος* [2]) beweisen nun nichts mehr gegen die Echtheit der Coh., namentlich wenn man einerseits mit Otto „das Ziel im Auge behält, auf das diese Schriften lossteuern", anderseits wenn der Verfasser der Coh. selbst von Kap. 14 ab so bedeutend restringiert, wie wir nun sehen werden.

Schon oben [3]) wurde im allgemeinen angedeutet, dass das *οὐδὲν ἀληθές* in der Coh. bedeutend eingeschränkt werde. Diese Kehrseite zu der soeben beleuchteten Behauptung der Coh. haben wir nun ebenfalls im einzelnen zu betrachten; wir können sie *Σπέρματα ἀληθείας* bei den Heiden nennen; Coh. 14 (15 B) — Schluss.

Den monotheistischen Gedanken haben von Moses adoptiert und adaptiert:

a) Orpheus (*εἷς θεός, αὐδὴ πατρός*) Coh. 15 (15 C—16 D).

b) Die Sibylla: *εἷς θεὸς μόνος ἐστίν*, Kap. 16 (16D—17B).

c) Homer, der heimliche Rivale des Orpheus, spricht von *θεὸς αὐτός*, dann wieder von dem Einen, der Herr sein soll, *εἷς κοίρανος ἔστω*, Coh. 17 (17 B — E). Der homerische Spruch ist, nebenbei bemerkt, nicht ganz ehrlich, weil ohne den folgenden Vers (*ᾧ δῶκε Κρόνου παῖς*), citiert. Dräseke spricht trotzdem natürlich wieder von der auffallend anerkennenden und unbefangenen Würdigung des Homeros von seiten des Verfassers der Coh., sowie von der „hervorragenden, mit einem gewissen Selbstbewusstsein ausgesprochenen Vertrautheit desselben mit ihm" [4]). Homer lehrt auch die Ewigkeit und Fühlbarkeit der Höllenstrafen; der „Schild des Achilleus", a. a. O., ist Umdichtung der Schöpfung; der Alkinouspalast eine solche des Paradieses; die Himmelsstürmer bei Homer sind die Erbauer des babylonischen Turmes; Ate, die Betörerin, ist der

1) Coh. 5 (6 AB).
2) Coh. 31 (30 BD).
3) S. 35.
4) Z. f. K.-G. 7, S. 276.

Teufel, ein Lügner von Anbeginn. Homer nennt den toten Hektor nach dem biblischen Worte „Staub“: Coh. 28 (26 D) — 30 (29 E).

d) Sophokles: *εἷς ἔστιν θεός*, Coh. 18 (17 E—18 A).

e) Pythagoras: „Die *μονάς* ist das Prinzip von allem und speziell des Guten“. Hiermit lehrt Pythagoras allegorisch die Einheit Gottes; er lehrt sie aber auch offen: *ὁ μὲν θεὸς εἷς* etc. Coh. 19 (18 B—D).

f) Platon hat in Aegypten die mosaische Lehre von einem Gott kennen gelernt, benimmt sich aber nicht ehrlich und freimütig. Deshalb verschleiert[1]) er seine Gotteslehre und führt einen Eiertanz auf (*λόγον γυμνάζει*) und gerät so in allerhand Widersprüche; hinsichtlich des wesenhaften Gottes aber hat er die richtige Ansicht, und diese hat er von Moses, Coh. 20 (18 D — 19 C). Gerade Platons „Entlehnungen“ aus Moses und den Propheten werden einzeln besprochen; aus dem biblischen *ὁ ὤν* macht er *τὸ ὂν ἀεί*, Coh. 22 (20 E); die Ewigkeit Gottes bekennt er in seiner Weise, Coh. 25 (24 B); die Propheten deutet er an, Coh. 26 (24 E); ihnen verdankt er ebenso wie Homer auch die Lehre von der Unsterblichkeit und von der Ewigkeit und Fühlbarkeit der Höllenstrafen (Aridäus), Coh. 26—27 (25 A — 26 C). Die Ideenlehre, die Lehre von der Präexistenz der Erde in der Idee, von dem feurigen Wagen Jupiters, von dem Wohnen Gottes im Feuer, Coh. 31 (30 B—D), hat Platon aus der hl. Schrift genommen; der hl. Geist mit seinen sieben Gaben wird bei Platon die „vierteilige Tugend“[2]); die Gleichzeitigkeit des Entstehens der Zeit und des Himmels, Coh. 33 (31 DE); die „Schnitzbilder“, Coh. 34 (32 BC), all das hat Platon aus Moses und den Propheten herübergenommen.

---

1) *ἐσχηματισμένον περὶ θεῶν λόγον γυμνάζει. ἐσχηματισμένος* hat hier dieselbe Bedeutung wie bei Quintil. instit. or. IX, 1, 14.

2) Herbig sieht in dem Umstande, dass Platon nach Ap. I 60 (93 C) den hl. Geist *τὰ τρίτα περὶ τὸν τρίτον*, dagegen nach. Coh. nur *ἀρετή* (Herbig sagt: virtutem tantum!) nennt, einen Beweis gegen die Echtheit der Coh. Aber das „tantum“ hat eben Herbig der Coh. zugeflickt; und die beiden Begriffe *τὰ τρίτα περὶ τὸν τρίτον* und *ἀρετή* schliessen sich keineswegs aus!

Hier begegnen wir nun in der Coh wieder lauter echt justinischen Anschauungen. Nicht nur, dass auch J. z. B. von Adam und Eva, vom Paradies und dem Baume der Erkenntnis und von der ersten Sünde infolge der Verführung durch den Teufel überhaupt **spricht** (Dial. 81 [308 A]; 112 [339 B]; 100 [327 C] u. ö.) — das würde höchstens beweisen, dass der Verfasser der Coh. und J. mit ihrem Glauben auf der gleichen hl. Schrift stehen — hier ist die Hauptsache, dass auch J. heidnische Lehren und Einrichtungen als aus den Schriften des A. T. herübergenommen bezeugt. In der Ap. I 44 (82 A) heisst es: „Alles was **Philosophen** und **Dichter** über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Anschauung himmlischer Dinge und ähnliche Meinungen gesagt haben, das haben sie von den Propheten (Moses einschliesslich) herübergenommen; .... nur haben sie es manchmal nicht recht verstanden und deswegen geraten sie mit sich selbst in Widerspruch“ [1]) — genau wie der Verfasser der Coh. soeben über Platon geurteilt hat! Nach der Ap. I 54 ff. (89 A ff.) haben die Dichter auf Anstiftung des Teufels hin [2]) aus den Prophezeiungen auf die Menschwerdung etc. „Söhne des Zeus“, einen Dionysos, Bellerophontes, die Geburt des Perseus aus einer Jungfrau, den Aeskulap, den Erebos, die Proserpina und Athene erdichtet, Platon hat die Schöpfungs-, die Lichtlehre, die Erzählung von der ehernen Schlange, von dem Schweben des göttlichen Geistes über dem Chaos ins Heidnische übertragen. Dial. 70 (296 B) wird von den Einführern der Mithrasmysterien gesagt: „Sie versuchten das Wort des Daniel .... nachzuäffen“; ähnlich wird Dial. 70 (297 B) die Perseusmythe, und Dial. 69

1) Damit ist auch Asmus' Behauptung widerlegt (Z. f. w. Theol. 38), die Coh. führe eine „neue Interpretationsmethode ein, die darauf hinausläuft, alles Gute, was die alten Schriftsteller gesagt haben, aus jüdischen Quellen herzuleiten und für eine notwendige Vorübung zu der Prophezeiung der hl. Männer zu erklären.“ Viel sorgfältiger und richtiger ist das Urteil von Lumper, Observ. criticae pars 2, art. 3 pag. 265 und 267.

2) Auch ein Kommentar zu Coh. 14 (15 B) *καὶ ἄκοντες .... εἰπεῖν ἠναγκάσθησαν!*

(294 D, 295 A—D) die Dionysos-, Herakles-, Aeskulapmythe gedeutet.

Hier ist noch einigen Behauptungen Möhlers über die Stellung der Coh. zu den griechischen Philosophen zu begegnen. Er sagt [1]): „J. hebt Ap. II 13 bei den Stoikern, den Dichtern und Geschichtschreibern das hervor, was sie dem Christentum nahe bringt. Der Verfasser der Coh. erkennt in den theologischen Forschungen von der ionischen Schule an bis auf Plato und Aristoteles gar nichts an, und von diesen nur, was sie von orientalischer [2]) Weisheit in Erfahrung gebracht und in ihren Schriften niedergelegt haben". Wie nur Möhler so etwas sagen konnte, angesichts Coh. 15 (15 C—18 D) (*Ὀρφεὺς γοῦν*), 16 (*Ἀριστοφάνης*), 17 (*Ὅμηρος*), 18 (*Σοφοκλῆς*), 19 (*Ὁ δὲ . . . Πυθαγόρας*)! Ferner: Wenn Möhler sagt, der Verfasser der Coh. lasse von Platon etc. nur gelten, was sie von Moses gelernt, so übersieht er das jede Exklusivität abweisende *καὶ μάλιστα οἱ ἐν Αἰγύπτῳ γενόμενοι καὶ ἀπὸ τῆς Μωϋσέως . . . . θεοσεβείας ὠφεληθέντες*. „*Μάλιστα*", nicht „*μόνον*", wie Möhler sagt!

Dass J. in der Ap. II die Stoiker lobt, ist ja vom „Stoiker" J. recht schön; aber es ist ebenso bezeichnend für ihn, dass er als Verfasser der Coh., wo er gegen die heidnische Philosophie überhaupt auftreten muss, für die Stoiker wenigstens kein besonderes Verdikt hat, sondern sie gar nicht eigens nennt.

3. Zu den heidnischen Zeugnissen für die christliche Religion zählen auch die Orakel, speciell der von dem Verfasser der Coh. 11 (12 B) und 24 (23 A) angeführte Ausspruch: *Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον, ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι* etc. Dräseke hat hier einen ungeheuren und ungeheuerlichen Apparat herbeigeschleppt, um auf Apollinarios von Laodicea bezw. auf Porphyrios hinauszukommen. Dieses ganze Raisonnement funktioniert in

1) Patrologie 1. S. 226.

2) D. h. doch wohl „alttestamentlicher"!

sich nicht, weil es nicht logisch ist; es hat aber schon in seinem Anfange gar keine Berechtigung. Denn nicht um die Bekämpfung des Orakelschwindels und irgend eines Vorkämpfers für die Orakel, ob derselbe nun Porphyrius oder Diogenianus heissen mag, handelt es sich für den Verfasser der Coh.; sein Gedankengang ist viel einfacher und natürlicher. Der Verfasser der Coh. sagt: Die Orakel sind — nämlich im allgemeinen — Trug und Täuschung (*ἀπάτη*). Ihr Griechen aber glaubt ihnen. Nun ja, es kann ja manchmal vorkommen, dass auch ein Orakel das Richtige trifft; so ist es auch hier der Fall, wo das Orakel auf Befragen, wo die frommen Leute zuhause seien, geantwortet hat: *Μοῦνοι Χαλδαῖοι* etc. Da nun ihr Griechen, wie gesagt, den Orakeln glaubt, so sollte es euch eigentlich nicht befremden, wenn ihr von anderer Seite das Gleiche hört [1]).

Hier ist doch offenbar keine Rede davon, „wie häufig Trug und Täuschung bei der Befragung der Orakel mitunterliefen und zu Tage traten"; eher das Gegenteil [2]). Von einem „Emporziehen" zu einer höheren und würdigeren Auffassung der göttlichen Orakelstimmen ist wiederum keine Spur vorhanden [3]); denn dem Verfasser der Coh. sind die Orakel nach

1) *Οὐκοῦν ἐπειδήπερ οἴεσθε παρὰ τῶν χρηστηρίων ὑμῶν δύνασθαι τἀληθῆ μανθάνειν, ἐντυχόντες ταῖς ἱστορίαις καὶ τοῖς τοῦ βίου Μωϋσέως γραφεῖσιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θρησκείας καὶ γνόντες ὅτι ἐκ τοῦ τῶν Χαλδαίων καὶ Ἑβραίων γένους ὥρμητο Μωϋσῆς καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται, μηδὲν παράδοξον γεγενῆσθαι νομίζετε* etc. — Auch Asmus (Z. f. w. Theol. 38, S. 117, Anm. 2) findet es auffallend, „dass zwar von dem „Betrug der Orakel" die Rede ist, aber kein einziges Beispiel eines betrügerischen Gottesspruches mitgeteilt wird, sondern lauter solche, welche für die christliche Sache Zeugnis ablegen sollen". Die Konsequenz aus dieser Beobachtung zu ziehen unterlässt er freilich!

2) Wie auch Asmus richtig andeutet.

3) Der Mann dazu war übrigens Porphyrius gar nicht; gerade er verfiel in seinem Bestreben, die Philosophie mit dem Volksglauben zu verschmelzen, fast völlig dem plumpesten Aberglauben. So urteilt Kleffner mit ausdrücklicher Berufung auf Zeller („Philosophie der Griechen") über Porph. Vgl. das Freiburger Kirchenlex. 9² (1895) Art „Neuplatonismus", speciell 3. „Porph." S. 210, 212, 216.

wie vor, was sie sind, nämlich ἀπάτη, Trug und Täuschung. Gerade bis zur Evidenz justinisch wird dieser Hinweis der Coh. auf die Orakel, wenn wir Ap. I 18 (65 BC) daneben stellen. Wie wir nämlich gesehen, beruft sich der Verfasser der Coh., um seine Sache glaubwürdiger erscheinen zu lassen, auf den Glauben der Hellenen an die Orakel. Und an der genannten Stelle der Apologie, wo J. die Ewigkeit und Fühlbarkeit der Höllenstrafen beweist, sagt er: „Auch das, was ihr Orakel nennt (*τὰ παρ' ὑμῖν λεγόμενα μαντεῖα*), das des Amphilochus, das zu Dodona und das der Pythia, sollen euch davon überzeugen. Jenen glaubt ihr; so glaubet auch uns, da wir nicht weniger sondern mehr denn jene an Gott glauben." Das ist genau der gleiche Gedankengang wie in der Coh.; *τὰ παρ' ὑμῖν λεγόμενα μαντεῖα* und *ἡ τῶν χρηστηρίων ἀπάτη* sind Varianten im Ausdrucke, bezeichnen aber, namentlich hier im Zusammenhange, genau die gleiche Meinung, die der Verfasser von den Orakeln hat. Es scheint schier unbegreiflich, wie bei der Frage nach der Echtheit der Coh. eine solche Parallele auser acht bleiben konnte. Wenn endlich Dräseke damit etwas zu beweisen glaubt, dass er sagt, Porphyrius sei dem Missbrauch der Orakel entgegengetreten, so bemerkt Wehofer[1]), dass gerade schon zu Justins Zeit eine starke geistige Strömung vorhanden war, welche gegen diesen Missbrauch sich richtete. Somit weist hinsichtlich der Orakel die Sachlage und der Wortlaut durchaus von Porphyrius ab und auf J. hin.

Harnack ist viel vorsichtiger als Dräseke und sagt: „In Kap. 11 ist vielleicht schon auf des Porphyrius Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*[2]) Rücksicht genommen[3]).

1) A. a. O. S. 74.

2) „Philosophie aus Orakelsprüchen", eine Schrift, deren Echtheit, wie Dräseke selbst sagt, von Lösche bezweifelt wird.

3) Texte u. Unters. 1. S. 157, Anm. 130.

§ 3. Geschichte der Septuaginta.

Mit dem Verfasser der Apologie und des Dialogs hat der Autor der Coh. die Liebe und Verehrung für die LXX gemeinsam. Nun schliesst aber Schürer[1]) gerade aus der angeblichen grossen Verschiedenheit des Berichtes in der Coh. von dem des „echten" J. auf die Unechtheit der ersteren. Ich stelle Coh. 13 (13 D — 14 B) und Ap. I 31 (72 CD) zur Vergleichung nebeneinander.

Coh. 13.	Ap. I 31.
Πτολεμαῖος ὁ τῆς Αἰγύπτου βασιλεύς,	*Ὅτε δὲ Πτολεμαῖος ὁ Αἰγυπτίων βασιλεὺς*
βιβλιοθήκην ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ κατασκευάσας	*βιβλιοθήκην κατεσκεύαζε*
καὶ πανταχόθεν συναγαγὼν βιβλία καὶ πληρώσας αὐτήν,	*καὶ τὰ πάντων ἀνθρώπων συγγράμματα συνάγειν ἐπειράθη,*
ἔπειτα μαθὼν	*πυθόμενος*
ὅτι ἀρχαίας ἱστορίας τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασι γεγραμμένας	
σώζεσθαι ἀκριβῶς συμβαίνει,	*καὶ περὶ τῶν προφητειῶν τούτων,*
γνῶναι τὰ γεγραμμένα βουλόμενος,	
σοφοὺς ἄνδρας ἑβδομήκοντα, τοὺς καὶ τὴν Ἑλλήνων καὶ Ἑβραίων διάλεκτον εἰδότας	*προσέπεμψε τῷ τῶν Ἰουδαίων τότε βασιλεύοντι Ἡρώδῃ*
ἑρμηνεῦσαι αὐτοῖς τὰς βίβλους προσέταξεν	*ἀξιῶν διαπεμφθῆναι αὐτῷ τὰς βίβλους τῶν προφητειῶν.*
ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μεταστειλάμενος.	*Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἦν γνώριμα τὰ ἐν αὐτοῖς γεγραμμένα τοῖς Αἰγυπτίοις, πάλιν αὐτὸν ἠξίωσε πέμψας τοὺς μεταβαλοῦντας αὐτὰς εἰς τὴν ἑλλάδα φωνὴν ἀνθρώπους ἀποστεῖλαι.*

Um die Gegenüberstellung vollkommen zu machen, denke man sich die Sätze *προσέπεμψε — Ἡρώδῃ* und *Ἐπειδὴ — ἀποστεῖλαι* umgestellt. Machen diese Berichte den Eindruck, als ob sie von einem und demselben geschrieben sein können, oder nicht?

---

1) Jul. Afr. als Quelle der Coh., Z. f. K.-Gesch. 2 (1877/78) 319 ff.

Die Coh. erzählt nun allerdings noch Einzelheiten **dazu**; aber keine ist von der Art, dass sie den Bericht der Apologie auch nur irgendwie alterierte. Nur die Frage nach der Priorität des einen oder anderen Berichtes könnte aufgeworfen werden; und da müsste Schürer nach seinem Axiom, das später noch zu behandeln ist, sagen: Der Verfasser der Apologie hat aus der Coh. abgeschrieben; **also ist Coh. früher als** die Ap. I, d. h. fällt in die erste Zeit J.s, etwa bald nach seiner Bekehrung!

Wenn dann der Verfasser der Coh. dazu ergänzend sagt, er habe die Zellen der LXX gesehen, so weist Semisch [1]) mit Recht darauf hin, dass J. auch eine Statue „Simoni deo sancto" gesehen hat [2]), die nicht existierte, wenigstens nicht mit dem Wortlaut der Inschrift den J. berichtet. Die Erzählung von dem Besuche der Zellen passt also ganz auf den echten J., ebenso später [3]) die Erzählung von dem Orakelthrone der Sibylla von Kumä, welche er für die Urheberin der sibyllinischen Bücher hält.

Auch Dial. 68 (294 B) und 71 (297 B) streift J. die Entstehung der LXX; dieser Bericht ist aber gut um so viel kürzer im Vergleich zu dem in Ap. I, als der in der Coh. länger ist.

Ueber die Frage, ob diese Bücher (der hl. Schrift des A. T.) den Christen oder den Juden gehören, äussern sich Coh. und Ap. I. in gleicher Weise in unmittelbarem Anschlusse an die Erzählung von den LXX. Coh. 13 (14 CD) heisst es: „Diese Bücher gehören uns"; Ap. I 31 (72 DE) sagt Justinus: „Die Juden haben und lesen die hl. Bücher, verstehen sie aber nicht, sondern halten uns für ihre Feinde" etc. Dial. 11 (229 A) giebt den Grund dafür an: „Das wahre israelitische Volk (von dem nämlich in den hl. Büchern die Rede ist) sind **wir**". Dial. 29 (246 CD): „Die hl. Schriften sind, um es recht zu sagen, unser, nicht euer."

---

1) A. a. O. 1. S. 227.
2) Ap. I 26 (69 D).
3) Coh. 37 (35 AB) = Ap. I 20 (66 C).

§ 4. Profanhistorische, kulturhistorische und philosophische Bemerkungen in der Coh.

1. Coh. 9, 10 (9 C — 11 A) und 12 (12 C — 13 C) sind chronologische Tabellen, durch welche das hohe Alter des Moses und das geringe Alter der griechischen Lehrer bewiesen wird. Wenn sich in den Apologien und im Dialog davon nichts findet, so beweist das noch nichts gegen die Echtheit, so lange nicht nachgewiesen ist, dass der Verfasser der Coh. davon schweigen musste, um Justinus Martyr zu sein. Das lässt sich aber nicht beweisen. Ueber das Verhältnis dieser Tabellen zur Synchronistik des Julius Africanus werden wir uns später äussern. Speziell aus der Umständlichkeit, mit welcher der Verfasser der Coh. die Gleichzeitigkeit des Platon, Aristoteles, Philippus von Macedonien, Demosthenes, und ihr spätes Auftreten gegenüber Moses darlegt, kann nichts gegen die Echtheit der Coh. gefolgert[1]), bezw. nicht bewiesen werden, dass sie im 2. Jahrhundert noch nicht entstanden sein könne; denn von der Schlacht von Chäronea (338 v. Chr.) bis ca. 140 oder 150 n. Chr. sind's immerhin 500 Jahre; da hat es doch wahrlich nichts Befremdliches, wenn im 2. Jahrhundert ein Redner gelegentlich eine synchronistische Notiz einstreut, um zu zeigen, wie viel jünger all diese griechischen Grössen sind als Moses!

2. Wenn Dräseke meint, unter den „Weisen und Philosophen" in Coh. 3 (4 BC) sei zunächst Celsus zu verstehen, so ist das angesichts der folgenden Reihe von Philosophen, in denen alle möglichen, nur nicht Celsus figurieren, jedenfalls sehr kühn. „Celsus" führt uns aber nicht ins 4. Jahrhundert n. Chr., sondern schnurstracks mit J. zusammen! Der Ausdruck *τεῖχος ὀχυρόν* für die Philosophen ist auch dem echten J. nicht fremd. — Vgl. weiter unten „Sprachschatz".

3. Auch die Trias „Pythagoras-Platon-Aristoteles"[1]) ist kein Beweis, dass die Coh. nicht im Zeitalter des J. ent-

1) Wie das Dräseke und Puech thun.

standen sein kann[1]); vielmehr lässt sie gerade so gut auf J. schliessen. Nach Ed. Zeller[2]) datiert die Verbindung pythagoreischer, platonischer und peripatetischer Elemente zum sog. Neupythagoreismus schon aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert[3]). Daraus kann also gewiss nichts gegen die Abfassung der Coh. im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gefolgert werden. Nun führt aber gerade Zeller aus Dial. c. Tr. 2 (219 B) (*Ἦ δοκεῖς — ὅ ἐστιν ἀγαθόν*) das Bild eines (Neu-) Pythagoreers an, „der allerdings wie die damaligen Pythagoreer überhaupt mehr noch Platoniker ist“. Sehr zu beachten ist, dass auch Ap. I 18 (65 B) Pythagoras und Platon zusammen genannt werden. Merkwürdigerweise wird von Arendt und Möhler die Coh. dem hl. J. abgesprochen wegen des Verdiktes gegen die griechische Philosophie, von Dräseke dagegen wegen der „Begeisterung für die Trias Pythagoras-Platon-Aristoteles“. In gewisser Hinsicht ist beides vorhanden, Begeisterung und Ablehnung, gerade wie beim echten J.[4]).

4. Ebensowenig weist die Erwähnung der Pythagorasbiographen[5]) von J. weg in eine spätere Zeit, da nach Otto[6]) „quattuor ex multis supersunt vitae Pythagorae“. Ebenso verhält es sich mit den Erklärern des Timäos; solche wird es von Platon bis Porphyrius gegeben haben wie später auch.

5. Die „dunkle, rätselhafte Ansicht“ Platons, bezüglich der *θεοί*, Coh. 23 (22 AB), und ihrer Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit, eine weitere Ausführung des in Kap. 20 (18 E) über Platons *ποικίλος καὶ ἐσχηματισμένος περὶ θεῶν λόγος* Gesagten, findet ihr Korrelat Dial. 5 (223 C): *Πλ. ἐν Τιμαίῳ*

---

1) Dräseke, Z. f. K.-G., a. a. O. S. 276.

2) Philosophie der Griechen, 3. Bd. 2. Aufl. S. 110, 146, 159—161.

3) A. a. O. S. 122 Anm. 2.

4) Vgl. Semisch a. a. O. I. S. 125—133; Maranus a. a. O. pars III cap. II No. IV pag. 148 seq.

5) *οἱ τὸν βίον αὐτοῦ [Πυθαγόρου] γεγραφότες*, Coh. 19. (18 B).

6) Zu d. St. Note 2.

αἰνίσσεται περὶ τοῦ κόσμου; ebenso die Ansicht, dass das Nichtgezeugte in gar keinem Abhängigkeitsverhältnis zum Nichtzeugenden ist, Coh. 23 (22 AB) und Dial. 5 (223 E).

6. Coh. 36 (33 C — 34 B) wird Sokrates gegenüber den anderen Philosophen und gegenüber seinen Schülern rühmlich hervorgehoben, weil er Gott allein die Kenntnis des Ueberirdischen zuschreibt. Zu diesem Urteile passt Ap. I 46 (83 C): „Alle, die mit dem Logos (*μετὰ τοῦ λόγου*) gelebt haben, sind Christen, z. B. bei den Griechen Sokrates“. Damit ist auch wieder Möhlers und Fesslers Ansicht über die angebliche Härte widerlegt, mit der in der Coh. die Bestrebungen der sich selbst überlassenen Vernunft verurteilt werden sollen.

Wir sind am Ende unserer Untersuchungen über den Inhalt der Coh. angelangt. Und nun wollen wir uns einen Augenblick das Resumé vor Augen halten, mit welchem Dräseke seine Untersuchungen über die Coh. abschliesst:

„So stossen wir im 1. Buche des Julianus fort und fort auf Beziehungen, welche die Darlegungen des — Apollinarios von Laodicea[1]) mehr oder weniger deutlich zur Voraussetzung haben.“

Ob Dräseke das wohl gesagt haben würde, wenn er die anerkannt echten Schriften des J. mit der nötigen Aufmerksamkeit und ohne Voreingenommenheit gelesen hätte? Wir aber thun nunmehr der Sache gewiss nicht Unrecht, wenn wir anstatt des „1. Buches des Julianus“ und anstatt „Apollinarios“ einsetzen: „Justinus Martyr“ in seiner Apologie und im Dialogus, bezw. in seiner Cohortatio ad Gentiles. Im Gegenteile: wenn ein Zweifel an der Echtheit der Cohortatio obwalten konnte, so ist die Vergleichung ihres Inhaltes mit dem der anerkannt echten Schriften J.s geeignet, diesen Zweifel wesentlich herabzumindern. Die Untersuchung der Form der Coh. aber wird uns lehren, dass dieser Zweifel eigentlich gar keine Berechtigung besitzt.

1) Das ist — nach Dräseke — die Coh. ad gent.!

Zweites Kapitel.

Die Form der Cohortatio.

Die Urteile über die sprachliche Form der Cohortatio sind vielfach recht allgemein gehalten. Was heisst „Glanz? Glätte?" Was heisst „plus net, plus aisé?" Was heisst „semble être un peu différent?" Womit oder wornach soll das gemessen werden? Wenn man Otto und Bardenhewer nebeneinander stellt, scheint es gar, als ob die fraglichen Begriffe noch strittig wären und deshalb sogar beim echten und unbestrittenen J. eine Verschiedenheit der Anschauungen herrschte. Bardenhewer sagt über J.[1]: „Auch legt er nicht den geringsten Wert auf oratorischen Schmuck. Nur zuweilen belebt sich sein Ausdruck und nimmt, namentlich der Natur eines Gespräches gemäss, in dem Dialoge mit Tryphon[2]) eine gewisse Kraft und Wärme an; im allgemeinen aber kennt seine Rede keinen Schwung, keinen Reiz der Darstellung, keine Mannigfaltigkeit in den Redewendungen". Hier wird offenbar der Dialog gegenüber der Apologie in stilistischer Hinsicht vorteilhaft hervorgehoben. Ganz anders Otto[3]: „Nihilo secius J. . . . passim in apologiis oratione altius adsurgente utitur . . . . . . Quin etiam in dialogo,

1) Patrologie S. 93.

2) Von mir hervorgehoben.

3) Corp. Apolog. 1, 1. Proleg. pag. 65.

qui magis quam apologiae ornamentis dicendi caret, J. interdum pro re nata merus est orator auditores et adliciens et admovens." Demnach stünde, besonders wenn die beiden Wörter passim und interdum gegeneinander abgewogen werden, der Dialog unter der Apologie. — Konkreter ist das Urteil Du Pins: „Die Werke J.s sind voll von Citaten und Stellen aus der hl. Schrift und von Profanschriftstellern, aber ohne Ordnung". Das lässt sich kontrollieren. Otto hat in der lateinischen Paraphrase seiner Ausgabe J.s alle Citate mit schräger Schrift gedruckt; der Leser braucht also nur diese Stellen in der Coh. und im Dial. zu vergleichen, um sofort zu erkennen, dass hierin ein Unterschied zwischen beiden Werken nicht besteht, also von diesem Gesichtspunkte aus die Echtheit der Coh. nicht bestritten werden kann. Was die von Du Pin behauptete Unordnung in der Darstellung betrifft, so bestätigt die Disposition der Coh. das zur Genüge.

Noch konkreter als alle Bisherigen scheint Dräseke die Sache aufzufassen: er sieht in dem Verfasser der Coh. eine Art von zweitem Demosthenes; er giebt sogar eine Anzahl von Merkmalen, an denen die Nachahmung des Demosthenes leicht und unzweifelhaft erkennbar sein soll. Das ist immerhin ein dankenswerter Wink; damit scheint es nämlich, als ob feste Gesichtspunkte für die litterarästhetische Vergleichung gegeben werden. Leider aber ist Dräseke immer wieder Dräseke: anstatt zu beweisen entzieht er sogar seinen eigenen Beweismomenten wieder den Boden. Er sagt: Der Verfasser der Coh. ist ein Nachahmer des Demosthenes. Da nun die Coh. dem hl. J. zugeschrieben wird und Dräseke selbst diese Zueignung naheliegend findet[1]), so war Dräseke vor allem verpflichtet, seiner Beweisführung folgende Richtung zu geben: also kann der Verfassser der Coh. nicht J. sein; mit anderen Worten, Dräseke musste beweisen,

1) Z. f. K.-G. 7 S. 260.

dass J. kein Nachahmer des Demosthenes ist; Dräseke musste dies umsomehr beweisen, als ja einerseits J. bekanntermassen eine Philosophenschule, und zwar zu Rom, geleitet hat, und gerade deshalb auch Rhetor sein musste[1]); anderseits sagt ja Dräseke selbst, dass Demosthenes das ganze Altertum hindurch ununterbrochen dem Unterrichte der Rhetoren zu Grunde gelegt worden ist, mit anderen Worten: dass aller Wahrscheinlichkeit nach auch J. „Demostheniker" ist. Von diesem Beweise nun, den wir mit Fug und Recht und im Namen der Wissenschaft erwarten, giebt Dräseke auch nicht ein Tüpfelchen; sondern einem Eisennagel vergleichbar, der geradeaus ins Brett getrieben werden soll, aber sich umbiegt und an einer anderen Stelle hineingeht, also biegt sich die Dräsekesche Beweisführung um: „Dies (nämlich die Nachahmung des Demosthenes) trifft bei Apollinarios von Laodicea im besonderen Sinne zu"[2]). Die Unechtheit der Coh. ist ja von Dräseke längst ausser Konkurs gestellt worden[3]); was er beweisen sollte, nimmt er als bewiesen an und schreibt von der 25. Seite seiner ersten Abhandlung an anstatt „Verfasser der Coh." oder wenigstens „Ps.-J." einfach „Apollinarios von Laodicea"! So hat Dräseke zwar festere Gesichtspunkte gegeben als frühere Beurteiler der Coh., aber gebraucht hat er sie nur zu Manöverzwecken.

Die ästhetisch-sprachliche Untersuchung ist aber auch aus einem anderen Grunde unsicher. Angenommen einmal, dass der Stil der Coh. von den anderen Werken J.s himmelweit verschieden ist, so belehrt uns Cicero in seinen Werken, Eduard Zeller durch eine höchst interessante „Sprachstatistik" bei David Strauss[4]), dass zwischen Briefen, Reden, wissenschaftlichen Abhandlungen, Palestrina, dass zwischen Messen, Motetten,

1) Wehofer, a. a. O. S. 134 ff.
2) A. a. O. S. 283.
3) A. a. O. S. 260.
4) Archiv f. Philos. 1. Abt. 11. Bd. Heft 1; Neue Folge IV Heft 1 (1897) S. 1—12.

Hymnen ein stilistischer Unterschied besteht. Konsequenterweise dürften wir uns deshalb nicht wundern, wenn der Stil der aphoristischen Apologie von dem im Konversationstone geschriebenen Dialoge, und wenn sich beide hinwiederum von der „Mahnrede" unterschieden. Auch Otto sagt: „Man muss den Zweck einer Schrift im Auge behalten". Immer noch angenommen, dass die Diktion der Mahnrede von den anerkannten Werken J.s verschieden ist, lässt sich das dadurch erklären, dass der junge Justinus philosophus eben erst aus der stoischen Schule kam, in der er sein Geld nicht umsonst für Rhetorik ausgegeben hatte[1]), dass er noch unter deren lebendigem Eindrucke stand[2]), dass er im Gegensatze zur Abfassung der Apologie bei der Konzeption der Coh. Zeit und Musse hatte, dass er sich vor die hochgebildeten Athener, etwa auf dem Areopag, hindachte. Von Apollinarios sagt Dräseke, er sei „ein ungemein fruchtbarer und vielseitiger, in jeder Form der Darstellung wohl bewanderter Schriftsteller" gewesen, der also in vielen Stilen schreiben, d. h. also eine Coh. ad gentes verfassen konnte, die seinen anderen Werken gar nicht oder nur wenig gleich sieht. Wenn Dräseke nur vorerst bewiesen hätte, dass das bei J. nicht zutrifft; angefangen hat er diesen Beweis, insoferne er berichtet, dass viele Schriften von ihm verloren gegangen sind; und Dräseke operiert ja so gerne mit verloren gegangenen Schriften — da wären bei J. die Chancen auch nicht schlimmer gewesen als z. B. bei Apollinarios von Laodicea! Ferner meint Dräseke mit Recht, der Inhalt komme für die Form in Betracht: aus *κατὰ μέρος πίστις* darf ich nicht ohne weiteres auf die Coh., und ebenso aus dem Dial. c. Tr. nicht ohne weiteres auf die Coh. einen Schluss machen. Endlich, und das ist im Anschlusse an das

---

1) Das sagt Wehofer sogar von der Apologie, S. 23.

2) „Kein Schriftsteller steht so isoliert und so unabhängig in seiner Zeit und in seiner Umgebung da, dass er nicht mit tausend Fäden an dieselbe geknüpft wäre, mit der er denkt, fühlt und strebt". Möhler, Patrol. 1. S. 10.

eben Gesagte nach meinem Dafürhalten ein Hauptgrund zur Vorsicht, wenn man die Coh. dem J. auf grund von stilistischen Verschiedenheiten, Demosthenismen etc. absprechen will: im Ernste kann es niemandem einfallen, Demosthenes und Coh. zu verwechseln oder diese dem Verfasser der Rede vom Kranze zuzuschreiben und umgekehrt. Das liegt in der Natur der Sache. Der Inhalt, den man ja nicht einmal von einem einzigen Worte, geschweige denn von einer ganzen Rede wegdenken kann, okkupiert auch den unbefangensten Kritiker der Form. Es ist also nicht möglich, dass man die Coh. etwa dem Demosthenes zuschreibt; aber sie dem hl. Justinus zuzuschreiben, das ist an sich nicht bloss möglich, sondern über ein Jahrtausend auch thatsächlich geschehen. Wir können uns von vornherein der Ansicht nicht verschliessen, dass nicht bloss der Inhalt der Schrift dies nahegelegt, sondern auch die Diktion es wenigstens zugelassen hat. Von diesem Gesichtspunkte aus kommen wir erst recht zu der Forderung: es war vor allem Aufgabe des Kritikers, den unbestrittenen J. mit der Coh. zu vergleichen, bezw. wenn er in letzterer „Demosthenes" fand, zu untersuchen, ob nicht etwa die Apologien und der Dialog ebenfalls „Demosthenes" enthalten. Was Dräseke, was die Bestreiter der Echtheit überhaupt unterlassen haben, das soll nun hier nachgeholt werden. Wir wollen dabei aber stets die Reserve walten lassen, die bei negativer Kritik angezeigt und die natürliche Folge der bisherigen Erörterungen ist; Fessler hat ihr mit den Worten Ausdruck gegeben: „Leichte Unterschiede können Verdacht erregen; jedoch für sich allein können sie, falls sie nicht durch andere stärkere Argumente gestützt sind, eine Schrift nicht als unecht, ja nicht einmal als zweifelhaft erweisen" [1]). Ceteris paribus beweist formale Uebereinstimmung zweier Schriften mehr für die Identität des Verfassers, als Diskrepanz gegen dieselbe. Es soll also im folgenden die Coh. unter formalen Gesichtspunkten betrachtet

1) Fessler-Jungmann, a. a. O. 1. pag. 74.

werden, und zwar soll zunächst eine ausführliche Disposition gegeben werden unter steter Berücksichtigung der Gedankenreihe in der Apologie I. Sodann möge auch der Sprachschatz, die Wort- und Satzverbindungen, der Periodenbau, die Rhythmik, überhaupt alles untersucht werden, was zum „Stil" gehört; auch hierfür muss erklärlicherweise der „echte" J. die Folie geben.

I. Die Disposition der Cohortatio.

§ 1. Eingang und vorläufige Ankündigung des Themas.

„Der Eingang hat den Zweck, die Zuhörer günstig zu stimmen, aufmerksam und gelehrig zu machen" [1]). Wehofer macht darauf aufmerksam, dass der Verfasser der Apologie I die Regeln dafür genau kennt und zur Anwendung bringt: die dreifache Wiederholung der Beinamen εὐσεβής und φιλόσοφος bei den Kaisern ist eine captatio benevolentiae. Auch die Aufmerksamkeit des Lesers wird mit Nachdruck in Anspruch genommen: es handle sich um eine so wichtige Sache, dass man dafür gegebenenfalls selbst das Leben einsetzen müsse. Endlich enthält der Eingang zur Apologie I auch eine sogenannte σφοδρότης. All diese Merkmale hat auch die Einleitung der Coh. An der Spitze der Coh. steht fast wie ein Titel der Zweck der Rede: παραίνεσις. Genau so ist der Charakter der Apologie I in deren erstem Satze ausgedrückt: προσφώνησις καὶ ἔντευξις. Der Verfasser der Coh. sagt dann: Ich will euch über die wahre Religion belehren. Dazu bedürfen wir einerseits der göttlichen Gnade, sowohl ihr als ich, anderseits aber auch gründlicher Untersuchung. Dabei wird sich herausstellen, dass ihr und eure Vorfahren bisher auf falscher Bahn gewandelt seid. Der Gegenstand ist an sich wichtig, für euch aber auch sehr

1) Wehofer (nach Quintilian) a. a. O. S. 8.

nützlich; es handelt sich um eine Erörterung über die wahre Religion. Die Wichtigkeit des Gegenstandes ist zu allen Zeiten eingeräumt worden, von Christen und von Heiden.

Die Parallelen mit der Apologie I sind nicht wenige:

Die Wichtigkeit des Gegenstandes ist betont, einerseits mit Worten, anderseits durch das feierliche, einleitende Gebet. Ferner ist wie in der Apologie I gesagt, dass die Zuhörer eventuell nicht einmal auf Fleisch und Blut schauen, sondern nur ihrer Ueberzeugung folgen dürfen. Die *σφοδρότης* ist hier die Rüge wegen der „alten Hartnäckigkeit". Die captatio benevolentiae liegt sowohl in der Betonung der Wichtigkeit des Gegenstandes, als besonders in der Milde, mit welcher der Verfasser über den bisherigen Irrtum seiner Zuhörer urteilt. Später hat derselbe bekanntlich das „*οὐδὲν ἀληθές*" ausgesprochen; er hat dann sogar gesagt [1]), dass die Vorfahren der Zuhörer in der Hölle eine zu späte und vergebliche Reue wegen ihres Unglaubens haben. Hier in der Einleitung drückt er sich viel schonender aus; er sagt nicht etwa *κακῶς* oder *ψευδῶς δόξαντες*, sondern *μὴ καλῶς*, was offenbar viel milder lautet. Ferner nennt er als Grund, warum die Vorfahren im Irrtum geblieben sind, nicht etwa ihre Bosheit oder Verstocktheit, sondern ihre Unwissenheit: Sie wissen nicht, was sie thun. Milder konnte auch J. kaum urteilen.

Ganz besonders aber erinnert schon in der Einleitung die Form der Antithese oder der Gegenüberstellung an den Verfasser der Apologie I: Ich bedarf von Gott die Gnade des rechten Wortes; ihr bedürft von Gott die Gnade der Bekehrung. Dieser letzte Gedanke ist wieder in einer Antithese gegeben: „Den alten Irrtum sollt ihr aufgeben; was jetzt nützlich ist, das sollt ihr ergreifen" oder (nach Puech in Mélanges Weil, S. 405 Anm. 2) „jetzt das ergreifen, was frommt (*νῦν ἑλέσθαι τὰ λυσιτελοῦντα*)".

1) Kap. 35 (33 A).

Ebenso ist das Thema in einer kurzen, wenn auch hinter der negativen (*οὐδέν*) Vergleichung versteckten und deshalb etwas undeutlichen Antithese aufgestellt: alles andere hat keinen Wert — die Kenntnis der wahren Religion allein hat einen Wert.

Und bei der Begründung dieser Wahrheit durch den Hinweis auf das kommende Gericht werden zwei verschiedene Klassen von Zeugen für die gleiche Wahrheit angeführt[1]): die Christen, und zwar Propheten und Gesetzgeber, und die Heiden, und zwar Dichter und Philosophen.

§ 2. Der Hauptsatz mit der Partitio.

Es handelt sich um die wahre Religion; das war ein Hauptgedanke der Einleitung. Nun wird dieser für die „Rede" präzisiert: ich will eine Untersuchung anstellen über die Lehrer der Religion[2]). Zugleich folgt die Partitio: die Religionslehrer auf unserer wie auf eurer Seite; auch die Gesichtspunkte, unter welchen die Untersuchung auf beiden Seiten vor sich gehen soll, werden angegeben, nämlich die Personen, die Qualität, die Zahl und die Zeit der Religionslehrer.

Die propositio wird motiviert in einer Antithese: das Heidentum möge den alten Irrtum aufgeben und die Wahrheit nunmehr annehmen; der Redner dagegen will beweisen, dass er und seine Mitchristen die Religion ihrer Vorfahren, d. i. die wahre Religion haben.

Das ist sehr klar gesprochen; und doch zeigt sich schon hier eine Schwäche des j.schen Stiles. Denn mit Bezug auf die Heiden ist diese Motivierung nichts als eine Wiederholung dessen, was im vorigen Satze gesagt worden ist, und

---

1) Quintil. instit. or. IX 3, 84: „Nec semper quod adversum est, contraponitur".

2) Coh. 1 (2 A): *ἔδοξέ μοι καλῶς ἔχειν . . . τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους, οἵτινες καὶ ὅσοι καὶ καθ' οὓς γεγόνασι χρόνους.*

zwar teilweise mit denselben Worten [1]; die Motivierung bedeutet also keinen Fortschritt in der Rede. Erst das zweite Glied der Antithese regt eine Weiterentwickelung an. Das *νῦν γοῦν αἰσθόμενοι* [2] ist hypothetisch und lässt uns die ganze Motivierung also fassen:

Wenn ihr erkennet, dass ihr bisher im Irrtum waret, so sollt ihr denselben nun aufgeben;

wenn ich beweise, dass wir die Religion unserer Vorfahren in Gott, d. i. die göttliche Religion haben, so — müsst ihr Christen werden! So sollte man wenigstens meinen, dass der Verfasser sagte. Indes, das ist an die im Irrtum alt gewordenen Heiden eine starke Zumutung; deshalb spricht sie der Redner jetzt am Anfange noch nicht so ganz klar aus, sondern begnügt sich vorderhand mit etwas verblümten Redensarten: *ἀπαλλαγῆναι, ἑλέσθαι τὰ λυσιτελοῦτα νῦν, ἡμεῖς ἀποδείξομεν ἡμᾶς αὐτοὺς ἑπομένους τῇ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων θεοσεβείᾳ.* Erst später, im Verlaufe der Rede, wird er Schritt für Schritt deutlicher sagen, was er eigentlich will: Kap. 14 (15 A): das aufsuchen und festhalten, was eure eigenen Lehrer an „christlicher Wahrheit" gelehrt haben [3]; Kap. 35 (32 D): die göttlichen Bücher der Propheten lesen und aus ihnen die wahre Religion kennen lernen [4]; Kap. 37 (34 E — 36 B): der Sibylla glauben, die bis zu einem gewissen Grade (*ἐκ μέρους*) den Propheten gleichkommt. Diese im ganzen [5] direkt aufsteigende Linie der Absichten des Redners erreicht ihre Höhe in den Worten Kap. 38 (36 C): „Jesus Christus, der

1) Kap. 1 (1 A): *τῆς τῶν προγόνων πλάνης ἀπαλλαγέντας;* Kap. 1 (2 A): *τῆς παλαιᾶς ἐκείνης* (sc. *παρὰ τῶν προγόνων*) *ἀπαλλαγῶσι πλάνης.*

2) Kap. 1 (2 A).

3) *ζητεῖν καὶ ἐρευνᾶν ἀκριβῶς καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ὑμετέρων . . . διδασκάλων εἰρημένα.*

4) *ἐντυχεῖν ταῖς θείαις τῶν προφητῶν ἱστορίαις καὶ γνῶναι παρ' αὐτῶν τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν.*

5) Sibylla (Ammon und Merkurius) gehören allerdings eigentlich vor die Propheten, als *ἀναγκαῖον προγύμνασμα,* Kap. 38 (37 A).

göttliche Logos, hat uns die ursprüngliche Religion wieder in Erinnerung gebracht"; also müsst ihr Christen werden.

Dass der Redner mit dieser seiner letzten Absicht nicht gleich anfangs platt herausrückte, mag ja sehr klug sein; für uns ist hier die Hauptsache die Wahrnehmung, dass der Verfasser der Apologie I bei der Aufstellung seiner partitio, Kap. 3 (54 C), genau ebenso verfährt, „den springenden Punkt sorgfältig vorbereitet, und sich in so allgemeinen Ausdrücken hält, als dies nur möglich ist"[1]).

Wie die partitio in der Coh. echt justinisch ist, so auch die Beweisführung; es sind nämlich dieselben Um-, Irr- und Abwege, auf denen der Redner zum Ziele gelangt, wie in der Apologie I.

Wir haben gesehen, wie geläufig dem Redner die Antithese ist, die formal-sachliche sowohl als die rein formale. Jeder Satz brachte uns bisher deren mehrere. Da lag nun m o m e n t a n dem Redner der Versuch sehr nahe, auch die engste Fassung seines Themas in einer Gegenüberstellung zu geben (πρῶτον μέν) und erst im Weiterreden gewahr zu werden, dass es hier ein εἶτα nicht giebt. Ich glaube, dass vom formalen Standpunkt aus diese Erklärung der vielbesprochenen Stelle haltbarer ist als die Völtersche, welche vom inhaltlichen Standpunkt aus durch Dräseke ihre Widerlegung gefunden hat. Auch die soeben aufgestellte partitio macht die Völtersche Hypothese unmöglich, nicht nur inhaltlich, sondern auch formal.

§ 3. Die Beweisführung.

A. Heidnische Lehrer.

Disposition von Kap. 2 (2 B) — 7 (8 D) incl.

Zur Beweisführung gehört nach Quintilian[2]) schon die propositio, umsomehr die partitio. Aber die erstere war in unserem Falle eigens zu besprechen, die partitio ist in

---

1) **Wehofer** S. 18.

2) Inst. orat. IV, 4, 1.

der Coh. so sehr mit ihr verbunden, dass sie nicht leicht von jener getrennt behandelt werden konnte.

Der Redner tritt rasch in seinen Gegenstand ein; nur eine kurze, rhetorische Frage mit dem zurückschauenden *τοίνυν* vermittelt den Uebergang zu dem ersten Teile der Schrift. Aber auch hier begegnen wir wieder einer Ungenauigkeit. Disponiert hatte der Redner nämlich *ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν*; er behandelt nun aber in umgekehrter Reihenfolge zuerst die heidnischen, dann die christlichen Lehrer. Jene werden Kapitel 2—7 besprochen, und zwar nacheinander die Dichter, die Philosophen, und speziell Platon und Aristoteles, welche als die berühmtesten und in der Tugend vollendetsten gelten.

Kap. 2. Die Theogonie der Dichter ist überaus lächerlich und schimpflich. Dies wird ausgeführt an Homer und seiner Lehre über die Götter. „Die" Dichter (*τοὺς ποιητάς*) wollte der Redner behandeln; er bleibt aber bei Homer stehen; erst in der folgenden repetitio am Schlusse von Kap. 2 (4 A) wird ganz vorübergehend auch noch Hesiod genannt, ausser diesen hervorragendsten Dichtern aber keiner.

Diese repetitio ist wieder sehr charakteristisch für Justin wegen des hypothetisch-disjunktiven Schlusses, der aus dem Behandelten gezogen wird:

„Wenn ihr den Dichtern glaubt,
so müsst ihr entweder auch glauben, dass die Götter so sind, wie die Dichter sie geschildert haben,
oder ihr dürft sie für gar keine Götter halten."

Derselbe Gedanke, und zwar fast wörtlich in derselben hypothetisch-disjunktiven Form steht auch Ap. I Kap. 2.

Diesem ersten hypothetischen Gliede wird Coh. 3 init. (4 B) ein anderes entgegengesetzt: „Wenn ihr aber die Dichter ablehnt, was für andere Lehrer könnt ihr namhaft machen?

Die Weisen und Philosophen werdet ihr anführen." Wenn es nun so hiesse, so wäre das der natürliche und dem oben [1]) Gesagten entsprechende Gang der Dinge. Hier aber schaltet Redner einen Gedanken ein, der dort kein Korrelat findet und auch weiter oben bei der partitio nicht berührt worden war; also eine digressio. Der Redner fragt nämlich, wo diese anderen Lehrer ihre Weisheit gelernt haben, und knüpft daran die Behauptung: „Ohne von erfahrenen Männern belehrt worden zu sein, kann man so grosse und göttliche Dinge nicht erkennen". Nach diesem kleinen hors d'oeuvre bespricht der Redner die Philosophen und ihre Lehren (Kap. 3), „die noch viel lächerlicher sind als die Theogonien der Dichter". In chronologischer Reihenfolge führt der Redner zuerst den Thales und einige andere Ionier an, sodann den Pythagoras, Epikur, Empedokles (Kap. 4) [2]).

Daran schliesst sich wie bei der Besprechung der Dichter eine kurze repetitio: „Seht nun (τοίνυν) den Wirrwarr von Lehren eurer Philosophen!" Hier wird nun auch einmal das „ὅσοι" mit Bezug auf den Charakter der Philosophen, nicht bloss mit Bezug auf ihre Lehre besprochen: sie haben ihre Scheinwissenschaft verkauft, Kap. 4 (5 C).

Die Folgerung (οὖν), die sich daraus für die Angeredeten ergiebt, ist wieder hypothetisch: Wenn ihr gerettet werden wollt, dürft ihr diesen unsicheren Meinungen durchaus nicht vertrauen.

Nun wird in scharfer Antithese von diesen Philosophen weg- und zu Platon und Aristoteles übergegangen, Kap. 5. Hier kommt zunächst wieder der Gedanke zum Ausdruck, den wir soeben als hors d'oeuvre bezeichnet haben: Von wem haben Platon und Aristoteles ihre Lehren gelernt? etc. Sodann, fährt der Autor fort, können wir, wie sich zeigen wird,

1) S. 58.

2) Dass die von J. immer milde beurteilten Stoiker (s. Wehofer) hier fehlen, ist bezeichnend. Vgl. oben S. 40.

in den meisten Fällen nicht sagen: Platon und Aristoteles, sondern wir müssen sagen: Platon gegen Aristoteles. Die Folgerung daraus ist klar — und trotzdem hat der Redner seinen Einfluss als Paränetiker nicht genug geltend gemacht. Aus dem Gesagten folgt nämlich, dass auch Platon und Aristoteles nichts wissen. Aber die weitere, eigentlich wichtige und erwartete Folgerung: also dürft ihr euch an sie nicht halten, bleibt aus.

Platon sagt: Gott ist in einer feurigen Substanz. Aristoteles dagegen erdichtet ein fünftes, ätherisches Element, in das er Gott versetzt. Damit widerspricht er direkt und geflissentlich dem Platon; er führt hierfür den Homer als Kronzeugen an, während Platon diesen ablehnt. Dadurch gerät Aristoteles auch mit sich und mit Thales in Widerspruch.

Kap. 6 gibt zunächst eine kurze Zusammenfassung (*τοίνυν*) des Gesagten und die Fortsetzung. Platon, so heisst es weiter, unterscheidet drei Prinzipien fürs Universum: *θεός, ὕλη, εἶδος*, Aristoteles dagegen nur zwei: *θεός* und *ὕλη*. Platon versetzt die erste Gottheit und die Ideen in den obersten, unbeweglichen Himmel; Aristoteles leugnet die Ideen und nimmt nur den ersten Gott und eine Art „mit dem Verstande erfasster Götter" [1]) an.

Also weichen sie in ihren Ansichten von Gott und dem Himmel von einander ab; nun [2]) wollen wir zeigen, dass sie sich nicht einmal in den irdischen Dingen auskennen und also um so weniger [3]) würdig sind, als Lehrer für Himmlisches zu gelten. Die Logik ist folgende: Wer sich nicht einmal auf Erden auskennt, der kann über den Himmel nichts lehren,

---

1) So wird in der Bibl. d. Kirchenväter, Kempten 1830, 2. Bd. S. 99, *νοητοί τινες θεοί* übersetzt.

2) *ὥστε* muss als „fortfahrend" erklärt werden, wenn die Stelle überhaupt in den Zusammenhang passen soll!

3) Ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen!

bezw. verdient hierüber keinen Glauben. Nun aber haben sich Plato und Aristoteles nicht einmal auf Erden ausgekannt; also verdienen sie über himmlische Dinge keinen Glauben. Der Mittelsatz wird nun bewiesen, indem die Ansichten Platons und Aristoteles' über die Seele expliziert werden.

Kap. 7 beginnt wieder mit einer Zusammenfassung des Gesagten — so muss wohl das „*ἀλλά*" zu Anfang des Kapitels gedeutet werden. Hier ist wieder eine scharfe Antithese: Platon und Aristoteles widersprechen nicht nur e i n a n d e r, sondern jeder widerspricht auch s i c h s e l b s t. Letzteres wird nun ausgeführt an Platon: inbezug auf die Prinzipien des Alls, die *ὕλη*, das *εἶδος*, endlich inbezug auf Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit.

Nun erwartet man nach dem Vorhergehenden und nach den Pluralen *ἐλέγχονται* und *προήρηνται*, dass auch Aristoteles in dieser Weise behandelt, dass auch von ihm nachgewiesen wird, wie er sich widerspricht. Darauf wartet man aber vergeblich; Redner scheint seine propositio schon wieder vergessen zu haben; dafür aber war schon weiter oben [1]) vorübergehend gesagt, dass sich Aristoteles i n e i n e m P u n k t e widerspricht. Anstatt des Erwarteten regt der Redner die Begründung an, warum Platon und Aristoteles von einander differieren und auch jeder mit sich selbst in Widerspruch geraten musste. Der Grund ist wieder in einer Antithese gegeben: sie wollten nicht lernen, sondern selbst erfinden. Der Satz, wie er gegeben ist, mit *οἴεσθαι τῇ αὐτῶν παρανοίᾳ δύνασθαι γιγνώσκειν* ist eine Umschreibung für das eine Wort: Dünkelhaftigkeit.

Der Redner hatte auch eine Untersuchung über die Zeit in Aussicht gestellt, wann die Dichter und Philosophen gelebt haben. Bei jenen hat er sein Versprechen nicht eingelöst; auch hier bei den Philosophen ist davon nicht die Rede.

---

1) Kap. 5 (6 B — 7 B).

Dagegen wird ein Gedanke, der doch eigentlich formell schon seine Erledigung gefunden hatte, noch einmal aufgenommen und fortgesetzt: Die Philosophen kennen sich nicht einmal in den irdischen Dingen aus; von der Seele z. B. sagen die einen dies, die anderen das.

Ihren Abschluss findet die Untersuchung über die heidnischen Lehrer in dem Satze: Nur in dem einen Punkte scheinen die Meinungen der Philosophen lobenswert, dass jeder dem anderen nach bestem Können widersprochen hat.

Für gut oder gar für klassisch oder musterhaft kann ich wenigstens eine so lückenhafte, aphoristische Disposition und Ausführung nicht halten. Wir werden aber sehen, dass es damit in der Folge noch schlimmer wird. Wehofer, von der Apologie I handelnd, sagt: „Der Eifer J.s für streng geordnete Gedankenentwickelung nimmt immer mehr ab“ [1]). Dieses Wort bestätigt sich auch in der Coh.

B. Christliche Religionslehrer.

Disposition von Kap. 8 (8 E) — Kap. 10 (11 D) incl.

Zunächst wird, eingeleitet mit *οὐκοῦν ἐπειδήπερ*, das bisherige Resultat zusammengefasst, dabei aber eine schwerfällige Wendung [2]) und eine so wörtliche Wiederholung des soeben Gesagten beliebt, als ob der Redner seine Zuhörer wirklich „für sehr gedächtnisschwach hielte“ [3]). Das Resultat der bisherigen Untersuchung, das ist der Sinn dieser Rekapitulation, ist durchaus negativ; also gehen wir zu unseren Lehrern über.

---

1) A. a. O. S. 30.

2) . . . . *παρὰ τῶν ὑμετέρων διδασκάλων* . . . *ἱκανὴν ὑμῖν ἀπόδειξιν τῆς ἑαυτῶν ἀγνοίας διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους στάσεως παρεσχηκότων* . . . — nachdem wenige Zeilen vorher die Rede war von *στασιάζειν πρὸς ἀλλήλους* und *πρὸς ἑαυτούς*.

3) Quintil. l. c. VI 1, 2: „Nihil est odiosius recta illa repetitione velut memoriae iudicum diffidentis“.

Nun werden neuerdings die Gesichtspunkte für die Untersuchung aufgestellt, und zwar zahlreichere als vorher: Unsere Lehrer sind gegenüber den heidnischen

a) zeitlich früher;

b) sie lehren nicht ihre eigenen Einfälle;

c) sie widersprechen einander nicht;

d) sie haben ihre Lehre von Gott empfangen;

e) sie teilen dieselbe ohne Eifersüchtelei und Selbstsucht mit.

Hier wird wiederum die Berücksichtigung der Zeitverhältnisse versprochen, und zwar zuvörderst, während sie in der partitio des vorigen Teiles erst die dritte Stelle einnahmen. Der zweite, dritte und vierte Punkt werden durch den Satz begründet, der oben [1]) als digressio bezeichnet wurde und der schon vor die Begründung der heidnischen Unwissenheit als Obersatz gehörte: dass der Mensch nämlich so grosse und wichtige Dinge nicht aus sich selbst lernen oder finden könne; und in Antithese wird der Gedanke auch positiv gegeben: Nur durch göttliches Gnadengeschenk kann der Mensch in den Besitz dieser Wahrheiten kommen. Und nun muss die Personal- und die Zeitfrage vor einem kleinen Exkurs über Inspiration zurücktreten. Die Voraussetzungen für die Inspiration seitens des zu inspirierenden Subjektes sind nicht Rede- und Vortragskunst, sondern (Antithese!) Lauterkeit des Sinnes und Hingabe an den hl. Geist. Die Wirkung der Inspiration ist die Erkenntnis der himmlischen Dinge; ihre Wirkungs w e i s e vergleichbar einer Leier oder Zither. Mit *διὰ τοῦτο τοίνυν* wird wieder an den Gedanken angeknüpft, dass Gott selbst diese Religionswahrheiten gelehrt habe: deshalb berichten uns die hl. Männer einmütig über Gott, über die Welt, über die Erschaffung des Menschen, über die Unsterblichkeit der Seele, über das letzte Gericht und über alles Wissenswürdige, folgerichtig und übereinstimmend, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten.

1) S. 59. Vgl. auch Coh. 5 (5 E).

Sehen wir genau zu, so ist alles, was von dem Inspirations-Exkurs ab bis hieher gesagt worden ist, ein Zirkel, d. h. eine Wiederholung und Erweiterung der partitio des zweiten Teiles. Versprochen ist da viel, fast ebensoviel wie in dem langen Satzgefüge Ap. I. Kap. 23 (68 B — D), zum Teile dasselbe wie dort, eine Ausführung, die nicht zur Rede, sondern zum „Werke“ werden müsste. Quid dignum proferet tanto hic promissor hiatu?

„Beginnen also will ich mit unserem ersten Propheten und Gesetzgeber Moses.“ Von den *οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι (διδάσκαλοι)* wird also zuerst Moses behandelt, und zwar wird den aufgestellten Gesichtspunkten getreu zunächst seine Zeit in Betracht gezogen, festgestellt durch heidnisch-hellenische Zeugnisse. Die Thesen sollen lauten: 1. Moses ist älter als alle griechischen Schriftsteller, 2. Moses ist der älteste aller Schriftsteller überhaupt. Sonderbar genug drückt sich allerdings der Redner hier aus, indem er diese beiden Thesen in einen einzigen Satz zusammenzieht und von der ersten den vergleichenden Genitiv, von der letzteren aber den Superlativ stehen lässt [1]), so dass dem Wortlaute nach etwas ganz Fremdes herauskäme. Als sprachliche Eigentümlichkeit J.s begegnet uns diese Ausdrucksweise auch noch später.

Das Alter des Moses wird nun durch die Geschichtstabelle festgestellt. Kap. 10 rekapituliert das weitläufig Gesagte kurz und fährt dann fort, die griechischen Schriftsteller hätten dies von ägyptischen Priestern erfahren. Etwas lästig wird nochmals Philo und Josephus, von denen soeben die Rede gewesen war, erwähnt und ein Nachtrag gemacht: Moses stammt aus dem Geschlechte der Chaldäer etc.

„Ihm (dem Moses) zuerst verlieh Gott die Gnade, Prophet und Lehrer der Gottesverehrung zu sein; und nach ihm

1) *ἵνα γνῶτε ὅτι πάντων τῶν παρ' ὑμῖν εἴτε σοφῶν εἴτε ποιητῶν . . . πολλῷ πρεσβύτατος γέγονεν ὁ πρῶτος . . . . διδάσκαλος ἡμῶν Μωϋσῆς γεγονώς*, Kap. 9 (9 DE).

(verlieh Gott diese Gnade) den übrigen Propheten. Das sind unsere Religionslehrer; sie haben ihre Lehre nicht aus sich, sondern von oben, von Gott.“ Diese Worte sind offenbar abschliessend; — dann ist aber leicht ersichtlich, dass der Redner sein Versprechen wieder recht mangelhaft eingelöst hat. Er hatte ja versprochen: *οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι*, hatte den Moses ausdrücklich als den Anfang (*ἄρξομαι*) seiner diesbezüglichen Ausführungen bezeichnet. Nach diesem breiten Anfang erwarten wir eine entsprechende Reihe von *διδάσκαλοι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας*. Aber der Redner ist schon zu Ende; kaum dass noch mit einer flüchtigen Bemerkung (*εἶτα μετ' αὐτὸν τοὺς λοιποὺς προφήτας*) über die Uebrigen das Kumulativverfahren in Sachen der Inspiration und überhaupt in allem ergeht, was angekündigt war. Von der Lehre dieser hl. Männer über Gott, Welt, Menschen, Gericht ist mit keiner Silbe die Rede!

§ 4. Nachträge und Digressionen.

Disposition von Kap. 11 (11 E — 12 C).

Das im I. Kapitel aufgestellte Thema lautete: „Untersuchung über die beiderseitigen Religionslehrer: Hellenen, Christen.“ Mit Kap. 10 ist dieser Gegenstand formell erledigt, wenn dies auch in materieller Hinsicht, wie wir gesehen haben, nicht der Fall war. Der Redner musste also eigentlich hier schliessen. Das thut er aber nicht — vom formalen Gesichtspunkte aus mag man sagen: auffallender-, vom sachlichen: glücklicherweise[1]); sondern er stellt im Anschlusse an das Behandelte ein neues Thema zur

1) „Die Dogmenhistoriker“, sagt Wehofer S. 80, wo er über die Ursachen der vielen Digressionen bei J. sich verbreitet, „werden vielleicht über die Zumutung entrüstet sein, dass J. den einen oder anderen Gedanken, der ihm einfiel, aber nicht zur Disposition passte, hätte einfach weglassen sollen, ... allein wir reden jetzt eben vom rein formellen Standpunkte aus“. Dieses Wort Wehofers passt ganz gut auch zu den „Nachträgen und Digressionen“ in der Cohortatio.

Diskussion, ein Thema, das gewiss nicht erwartet wird, aus dem einfachen Grunde, weil es ja schon als abgethan gelten musste: „Welche Lehrer für euren Glauben habt ihr?“ Das ist bereits Kap. 2—7 behandelt; und Kap. 8 ist über diese Lehrer der Stab gebrochen worden[1]). Wozu also nochmals diese Frage, noch dazu eingeleitet mit einer *σφοδρότης*? Das macht fast den Eindruck, als ob der Redner sich bewusst wäre, mit der bisherigen Argumentation noch nicht recht viel gewonnen zu haben. Deswegen werden einerseits die Zuhörer wegen ihrer Hartnäckigkeit rauh angelassen, anderseits aber fühlt doch auch der Redner, dass die bisherige Beweisführung nicht stark genug sei. Ob sich das nun in Wirklichkeit so verhalten hat oder nicht, dürfte schwer zu entscheiden sein; aber es sieht so aus.

Dazu kommt der schon zum Ueberdrusse oft ausgesprochene Satz: *Ἀδύνατον γάρ* . . . . Selbst der Verfasser merkt, dass er sich wiederholt; deshalb fügt er bei: „wie ich schon oft gesagt“. Beantwortet wird die Frage nach den hellenischen Religionslehrern diesmal mit der *ἀπάτη τῶν χρηστηρίων*, dem „Orakelschwindel“. Veranlasst, und zwar an dieser Stelle, ist nach meiner Vermutung dieser „Nachtrag“ durch das *Χαλδαίων γένος*, Kap. 10 (11 B), das in dem bekannten Orakelspruch figuriert. Zu den griechischen Religionslehrern mögen die Orakel ebenfalls gezählt werden; also wird ein Nachtrag gemacht und durch Ideenassociation das Orakelwesen herbeigezogen.

Disposition von Kap. 12 und 13 (12 C — 15 C).

Der Redner hatte seinerseit eine Untersuchung darüber in Aussicht gestellt, wann die heidnisch-hellenischen, wann

1) Wehofer sagt S. 37: „Und als ob nicht schon in Kap. 45 von der Himmelfahrt gesprochen worden wäre, wird an die genannten Stellen aus Is. nun auch eine auf die Himmelfahrt bezügliche aus Ps. 23 angeführt“. Das ist formell eine Parallele zu der Unordnung, welche mit der Frage *Τίνας διδασκάλους*, Coh. Kap. 11, angebahnt wird.

die alttestamentlichen Schriftsteller gelebt haben; er ist aber die erste, d. h. die heidnisch-hellenische Hälfte seiner Untersuchung schuldig geblieben. Nun in Kap. 12, gleichsam beim Durchlesen seines Elaborates, fällt ihm seine Schuld ein: also wird ein Kapitel mit synchronistischen Notizen, die Griechen gegenüber den Hebräern betr., angeflickt — ganz so wie Ap. I 48 (84 CD) als Ergänzung von Kap. 31 (73 A), wozu Wehofer sagt[1]: „Da erinnert sich J., dass er vor der Erzählung vom Leiden und Sterben Jesu etwas ausgelassen hat .... Auf eine Ordnung seiner Gedanken hat J. schon mehr und mehr Verzicht geleistet.“[2]) Hier also hinkt ein Exkurs über das Alter der griechischen Philosophen nach: Sokrates[3]), Platon, Aristoteles sind viel jünger als Moses. In gleicher Weise waren die hl. Schriften längst verfasst, und zwar in hebräischer Schrift, als es noch gar keine griechischen Schriftzeichen gab.

„Die hebräischen Schriftzeichen“ werden Anlass zu einem Einwand und zu dessen Widerlegung. Wenn nämlich die hl. Bücher hebräisch geschrieben sind, was hat dann die griechische Sprache mit denselben zu thun? Das giebt Gelegenheit zu der Auseinandersetzung über die LXX, und die Notiz über die LXX ihrerseits veranlasst wieder die weitere Bemerkung, dass die hl. Schriften des A. T. den Christen gehören — lauter Dinge, die nicht unmittelbar mit dem Thema zusammenhängen (welche Lehrer? zu welcher Zeit?), Dinge, die in ständiger Gedankenflucht aneinander gereiht sind, und die, wenn irgendwo, so bei der Besprechung der hellenischen Philosophen, also vor Kap. 8, hätten untergebracht werden sollen.

---

1) A. a. O. S. 36.

2) Ueber die Zweckmässigkeit dieser chronologischen Zusammenstellung vgl. oben S. 45 f.

3) Die These „Moses—Sokrates“ ist deswegen für die griechischen Philosophen und ihr Alter wenig beweisend, weil es bei den Griechen viel ältere Philosophen giebt, z. B. Pythagoras, Thales.

Disposition von Kap. 14—25 (15 A—23 A).

Als zweiter Teil der Rede war, wie wir gesehen, eine Betrachtung über die gegnerischen Religionslehrer angesetzt. Die These, welche der Redner sich dem Gedanken nach gestellt hatte, war folgende: Bei den heidnischen Lehrern ist die wahre Gottesverehrung nicht zu finden, also kann man ihnen vernünftigerweise in Religionssachen nicht vertrauen. Unsere Religionslehrer dagegen lehren die wahre Gotteserkenntnis; also ist es Pflicht, ihre Lehren anzunehmen. Wir haben bereits gezeigt, dass der Gegenstand mit Kap. 10 formell seine Erledigung gefunden hat, und Kap. 11—13 sich nur als hors d'oeuvre, als Nachträge oder Digressionen erklären lassen.

Um so mehr muss es auffallen, dass der Redner in Kapitel 14 den Schluss der Rede durch eine mit *τοίνυν* eingeleitete Rekapitulation zwar anbahnt[1]), aber nun abspringt und gleich einen ganz neuen Teil, ja eine ganz neue Rede folgen lässt, die mit der bisherigen nur das gemeinsam hat, dass sie vom selben Redner an dieselben Zuhörer gerichtet ist, ebenfalls von den hellenischen Religionslehrern handelt und gelegentlich einige Bemerkungen über den Charakter Platons und Aristoteles' bringt, in dieser Beziehung also eine Ergänzung zu dem bildet, was in der partitio angekündigt, aber nicht ausgeführt worden war, dagegen von den bisherigen Ausführungen grundverschieden ist, insofern das *οὐδὲν ἀληθές*, das Resultat der bisherigen Untersuchungen, durch das Folgende beschränkt und auf das richtige Mass zurückgeführt wird. Formell bleibt indes der Uebelstand, dass der Rahmen zum Bilde nicht passt, auf der einen Seite zu gross, auf der anderen zu klein ist.

Das Einzige, was den Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden zu vermitteln einigermassen imstande wäre, ist der ganz lose hingeworfene Gedanke: *εἰς τὸν τῆς οὕτω δεινῆς ἀποτυχίας ἀφορῶντας κίνδυνον*, die Gefahr,

1) *Δεῖ τοίνυν ὑμᾶς . . μὴ τῇ τῶν προγόνων ἀβασανίστῳ προσέχειν πλάνῃ, ἀλλ' εἰς τὸν . . . ἀφορῶντας κίνδυνον.*

in dieser wichtigen Sache Unglück zu haben, ist gross; deshalb ist es eure Pflicht, die Wahrheit zu nehmen, wo ihr sie findet; und ihr findet sie, wenn ihr genau zuschauet, wenigstens sporadisch auch bei euren Lehrern. So ungefähr lässt sich — bei sehr freier und wohlwollender Interpretation — der Zusammenhang anbahnen; es bleiben aber noch immer wichtige Gedanken zu ergänzen, von denen in der „Rede" selbst keine Silbe gesagt ist, und die Kap. 11—14 sind ohne alle Ordnung in den Zusammenhang hineingeschoben.

Wichtiger jedoch als die Frage, wie wir uns mit dem Zusammenhang abfinden, ist an dieser Stelle die Konstatierung, dass gerade diese Sprengung des Rahmens auch Apologie I zu Beginn des 23. Kapitels zu Tage tritt. Formell ist diese mit Kap. 22 zu Ende; thatsächlich aber folgen noch ganze 46 Kapitel! Und was von Kap. 23 ab folgt, deckt sich vielfach ganz auffallend mit dem Inhalte der Coh., namentlich die immer wieder angeregte Parallele heidnischer und christlicher Lehren. Mit dieser Parallele beginnt das grosse hors d'oeuvre in der Apologie I, mit ihr das grosse hors d'oeuvre in der Coh. Das muss eine wahre Lieblingsidee „beider" Verfasser gewesen sein, weil sie dieselben Disposition, Proportion und Partition gar so sehr vergessen liess! Auch die Ueberleitung zu dieser Digression ist sowohl in Apologie I als in der Coh. ungelenkig.

Σπέρματα ἀληθείας bei den Griechen und den Hebräern, so haben wir schon bei der Inhaltsangabe den nun folgenden Teil der „Rede", Coh. 14 (15 B) — 34 (32 B), überschrieben. Von Moses „und seinen Vorfahren" haben griechische Lehrer die Lehre von der Einheit Gottes adoptiert und adaptiert. Dies wird in der bereits angegebenen Ordnung auseinander gesetzt. Hier wird auch Solon genannt, aber wo es gälte, seine Anschauungen darzulegen, ist von ihm nicht mehr die Rede.

Die Untersuchung sowohl über die Sibylla als über die folgenden drei griechischen Lehrer wird jedesmal abgeschlossen mit *ταῦτα* (oder *οὕτω*) *μὲν οὖν ἡ Σίβυλλα* oder *ὁ ποιητὴς Ὅμηρος* etc.

Platon gerät wegen seiner Feigheit in verschiedene Widersprüche hinsichtlich der Natur der Götter u. s. w. Hinsichtlich des wesenhaften Gottes (Antithese!) aber hat er die richtige Ansicht, und diese hat er von Moses, Kap. 20 (18 D —19 C).

Kap. 21 ist eine Digression über den Namen oder vielmehr die Namenlosigkeit Gottes, angeknüpft an das mosaische *Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*: Gott ist lediglich der Seiende (*ὁ ὤν*) und dadurch im Gegensatze zu den *μὴ ὄντες*.

Im Anschlusse an *ὁ ὢν θεός* folgt eine weitere Digression über die erste Sünde und die Vertreibung aus dem Paradiese; eine Folge davon war der Polytheismus.

Mit *αὕτη τοίνυν πρώτη περὶ θεῶν ψευδὴς φαντασία* Kap. 21 (20 B) wird der ganze Exkurs rekapituliert und zum *ὄντως ὢν θεός* des Moses und dem *ποικίλος καὶ ἐσχηματισμένος λόγος* Platons zurückgekehrt. Bei dieser Gelegenheit wird auch der Unterschied zwischen *ποιητής* und *δημιουργός* behandelt.

Die Lehre Platons, dass alles Geschaffene vergänglich ist, wird bedenklich, wenn sie auf die Götter angewendet werden soll, die ja nach Platon ebenfalls erschaffen sind. Aus diesem Widerspruch findet sich Platon nicht hinaus [1]), ausser indem er den Demiurgen selbst sein Wort zurücknehmen oder unter dem Zwang einer andern Macht erscheinen lässt, Kap. 23 (21 C — 22 B). Damit kommt aber Platon auf die homerische Lehre von der Unbeständigkeit der Götter hinaus, hat also mit Unrecht den Homer aus seinem „Staate" verjagt.

---

1) Coh. 23 (21 D): *ἐνταῦθα ὁ Πλάτων . . . . ἐναντία ἑαυτῷ τὸν δημιουργὸν εἰσάγει λέγοντα* etc.

Homer ist im Gegenteile konstanter als Platon, insofern Homer die Unbeständigkeit nur gewissen untergeordneten und minderwertigen Göttern zuschreibt, nicht aber dem Demiurgen.

Nun hält sich der Redner wieder eine Zeit lang bei Homer auf, der angeblich Monotheist war und bei Moses in die Schule gegangen ist. Gerade diese Digression ist sehr wenig angezeigt, da sie nur das in Kap. 17 (17 B—E) Gesagte wiederholt, und noch dazu Homer dortselbst so entschieden abgethan worden ist mit „*ταῦτα μὲν οὖν ὁ ποιητὴς Ὅμηρος*“.

Das homerische *θεὸς αὐτός* gibt dem Redner Veranlassung zu einer neuen Abschweifung, die im Grunde eine Wiederaufnahme des längst [1]) behandelten Orakelspruches *Μοῦνοι Χαλδαῖοι* ist, nur dass es früher *θεὸν ἁγνῶς* geheissen hat, jetzt wo es eben auf das *αὐτός* ankommt, dagegen *θεὸν αὐτόν*. Mit Platon und Homer hat der Orakelspruch nicht das Mindeste zu thun. Zudem wird als Einleitung dazu eine Geschichte erzählt, dieselbe wie oben Kap. 11, als ob sie der Redner oder seine Zuhörer vergessen hätten.

Disposition von Kap. 25—33 (23 A — 32 B).

Platons und Homers Entlehnungen aus Moses und den Propheten und Anlehnungen an dieselben.

(Forts. von Kap. 20, 22, 23, 24.)

Nun endlich findet Redner seinen Platon wieder, um ihm verschiedene Inkonsequenzen vorzuwerfen: Inkonsequenz gegenüber Homer, Inkonsequenz des Philosophen gegenüber dem Dichter in Bezug auf die *θεοὶ δημιουργητοί* und auf die *ὕλη*. Auch die Menschenfurcht Platons wird wieder hervorgehoben: Platon kannte die Wahrheit, kannte den „ewigen“ Gott von Moses her, getraute sich aber nicht die Wahrheit offen zu sagen — lauter Dinge, die mehr oder minder schon längst erwähnt sind.

1) Kap. 11 (12 B).

Damit die Unordnung vollkommen sei, wird hier wieder einmal das hohe Alter des Moses und das geringe der griechischen Buchstabenschrift aus Diodor bewiesen [1]).

Wenn das ganze Kap. 25 der Coh. fehlte, so hätte der Inhalt nichts verloren, die Form aber viel gewonnen. Manche Organisten, denen die Idee mangelt, knüpfen mühsam an den einen und andern Ton an, um „die Zeit auszufüllen"; und was sie so zustande bringen, sind Kadenzen, immer die gleichen, höchstens in verschiedenen Tonarten: geradeso knüpft der Verfasser der Coh. hier und späterhin notdürftig an das eine und andere Wort an, um sich immer zu wiederholen.

Auch den Propheten schreibt Platon m y s t i s c h die wahre Erkenntnis zu [2]). Belege dafür finden sich im „Timäus" (p. 53 D ed. Steph.) und in der „Politik" (I p. 330 DE bis 331 A und X p. 615 CDE, 616 AB ed. Steph.). Die im Timäus genannten „Freunde Gottes" und der geheimnisvolle Referent über Aridäus im 10. Buche der Politik sind eben Moses und die Propheten. Und was Platon (nach der Coh.) damit sagen will, das ist die Lehre vom Gerichte und von der Auferstehung, die mit dem Leibe erfolgen wird. „Das hat Platon in Aegypten gelernt."

Die Lehre von der Auferstehung, wovon gerade die Rede ist, ruft dem Redner auch eine Stelle aus H o m e r s Odyssee ins Gedächtnis, welche nach seiner Meinung ein heidnisches Zeugnis f ü r d i e l e i b l i c h e A u f e r s t e h u n g enthält. Dabei wird wieder einmal, und zwar wie bei Platon, unter Berufung auf Diodor, auf den Aufenthalt Homers in Aegypten hingewiesen [3]).

---

1) Vgl. Kap. 9 (10 C) u. 12 (13 AC).

2) Coh. Kap. 26 (24 D) — 27 (26 C).

3) Etwas ganz Aehnliches findet sich Dial. 84 (310 CD) Von der jüdischen Auslegung v. Jsaias 13, 7 *παρθένος νεᾶνις* kommt J. auf die gewöhnliche *συνουσία* aller *νεάνιδες γυναῖκες* zu sprechen, von diesen auf die *στεῖραι*, von diesen auf die Mutter Samuels, auf die Gemahlin Abrahams, und auf Elisabeth, die Mutter des Johannes. Ein Wort giebt immer das andere, ein Gedanke den anderen.

Weitere Belege für die These „Homer und Moses" sind: χρυσῇ Ἀφροδίτῃ — nach dem Tempel der „goldenen" Venus in Aegypten; ferner

der „Schild des Achilleus" (Il. 18, 483 ff.) = Gen. 1,1 ff.;
der „Alkinouspalast" (Od. 7, 114 ff.) = Gen. 2,8 ff.;
die „Himmelstürmer" (Od. 11, 313 ff.) = Gen. 11,3 ff.;
„Ate" (Il. 19, 126 ff.) = Diabolus, Gen. 3, 1; Js. 14, 12 [1]).

Nun kehrt Redner wieder zu Platon zurück [2]): Platon hat die mosaischen Berichte vielfach falsch aufgefasst, weil sich niemand fand, der sie ihm erklärt hätte; aber immerhin sind Moses und die Propheten die Väter seiner Ideenlehre (Exod. 25, 9; 26, 30 u. a., Gen. 1, 26 f. und Ps. 113 B 16).

Von der γαῖα (χοῦς) τοῦ ἀνθρώπου nimmt der Redner Veranlassung, wieder auf Homer zu kommen: „Homer und Platon (!) haben dies in Aegypten gelernt." Nun wird in der Darstellung der Beziehungen Platons zum A. T. weitergefahren [3]):

Platons Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων und der Wagen der Cherubim (Ezech. 10, 18 f.);
Platons θεὸς πυρώδης und 3. Reg. 19, 11 ff. (Elias);
Platons „ἀρετή" und die Inspirationslehre (der hl. Geist bei den Propheten);
Platons Lehre von Zeit und Raum und der mosaische Schöpfungsbericht (Gen. 1,1);
Platons Lehre von den Bildern (ἀγάλματα) und Gen. 1,26 (der Mensch geschaffen nach dem „Bilde" Gottes).

Fast alle diese Parallelen sind von Bemerkungen über die Menschenfurcht Platons begleitet.

Die Schlussbemerkung zu diesen Ausführungen passt logisch nicht dazu. Der Redner hatte nämlich seine grosse

1) Kap. 28 (26 D — 28 D).
2) Kap. 29 (28 E) — 34 (32 C).
3) Kap. 31 (30 B) — 34 (32 C).

Digression mit dem Satze eingeleitet: „Wer diese grossen und göttlichen Dinge nicht von den Wissenden gelernt hat, der kann sie nicht wissen, also auch nicht lehren“ [1]). Nun beweist er aber durch volle zehn Kapitel hindurch, dass Orpheus, Sibylla, Homer, Pythagoras, Platon das „viele Wahre“ [2]), das sich bei ihnen findet, von Moses, also gewiss von dem *εἰδὼς κατ' ἐξοχήν* gelernt haben; nur sagen sie's nicht herzhaft genug heraus. Zu diesen Ausführungen passt doch ein Schluss nicht, der sagt: Ihr Griechen dürft den Lehrern nicht vertrauen, die sogar das Wahre, das sie lehren, nicht von sich selbst, sondern von Moses und den anderen Propheten haben! Was der Redner vielleicht sagen *wollte*, hat er schief ausgedrückt und zwar um so schiefer, je pointierter, antithetischer dies durch *μηδὲ . . . ἀλλά* geschehen ist.

Wenn Wehofer zu der partitio in Kap. 23 der Apologie I sagen kann, J. scheine sich selbst über den Gedankengang dieses Kapitels nicht klar gewesen zu sein [3]), so trifft das mindestens in ebenso hohem Masse auch für unseren Redner hier zu, wo er sich fragt, wie er denn zu diesen Ausführungen komme, und als Zweck formell etwas ganz anderes angiebt als früher. *Demosthenisch ist das gewiss nicht, wohl aber sehr justinisch.*

Logisch hätte Redner ungefähr so sagen müssen: Wie komme ich dazu, euch auf diese Dinge aufmerksam zu machen? Ich habe es gethan, um euch zu zeigen, dass sich manche Wahrheiten zwar auch bei euren Lehrern finden; aber diese Wahrheiten sind bei ihnen einerseits so sehr verschleiert, dass sie nur das eingeweihte Auge erkennen kann; anderseits sind sie nicht selten entstellt und verbogen [4]); endlich weisen sie alle

---

1) Kap. 11 (11 E).

2) *πολλὰ καὶ αὐτοὶ . . ὑπὲρ ὑμῶν εἰπεῖν ἠναγκάσθησαν* Kap. 14 (15 AB).

3) A. a. O. S. 31 f.

4) Vgl. die Ausdrücke *ποικίλον καὶ ἐσχηματισμένον γυμνάζει λόγον*.

auf Moses und die Propheten als ihre lautere Quelle hin. Daran würde sich allerdings die mit *καιρὸς οὖν ἥκει* eingeleitete peroratio ungekünstelt anschliessen: Daher müsst ihr euch auf Grund dieser äusseren, heidnischen Zeugnisse der Lektüre der mosaischen und prophetischen Urkunden hingeben.

Bevor wir indes die peroratio selbst betrachten, scheint es angezeigt, den in den letzten zwanzig Kapiteln zurückgelegten Weg noch einmal zu überblicken, um zu sehen, was der Redner denn eigentlich beweisen wollte, was er bewiesen und was er nicht bewiesen hat. Beweisen wollte er die These: Die heidnischen Lehrer sind von der göttlichen Fürsorge für die Menschen gezwungen worden, viel Richtiges zu sagen, namentlich jene, welche in Aegypten gewesen sind und von Moses und seinen Vorfahren profitiert haben. Diese These zu beweisen stand ihm der eine von zwei Wegen offen: er konnte entweder nach Personen, d. h. in chronologischer Ordnung sagen, wo sich die „*σπέρματα ἀληθείας*" finden, bei Orpheus, bei Homer, bei der Reihe der Philosophen; oder er konnte den Stoff nach Materien sichten und angeben, bei welchen Dichtern und Weisen sich die einzelnen Materien finden. Der Redner ist nun die beiden Wege zugleich gegangen; das eine Mal diesen, das andere Mal jenen; er hat sich durch dieses und jenes Wort, durch die Möglichkeit einer Antithese, durch allerlei Ideenassociationen verleiten lassen, so dass anstatt einer wohlgefügten Rede eine aphoristische Causerie entstanden ist, die nur in einigen Umrissen noch erkennen lässt, wo hinaus denn eigentlich der Redner will. Gerade die aphoristische Form, die sich von Kap. 11 ab durch die ganze Coh. hindurchzieht und gerade ihr Hauptmerkmal ist, wird bei einem Vergleiche mit der Apologie ein schwerwiegendes, vielleicht das schwerstwiegende Moment für die Echtheit der Coh; vgl. Wehofer a. a O. S. 35—37.

Der Redner hatte ferner versprochen, seine Thesis zu beweisen nicht nur an Moses, sondern auch „an dessen Vorgängern"[1]. — Das *καὶ . . . καὶ* verbietet *Μωϋσῆς καὶ οἱ πρόγονοι αὐτοῦ* als Hendiadys zu fassen[2], wenn dies begrifflich überhaupt möglich wäre. Von den *πρόγονοι Μωϋσέως* aber schweigt Redner in der Beweisführung wohlweislich.

§ 5. Der Schluss, die peroratio.

Kap. 34 (32 BC) — 38 (37 B).

Die einleitende transitio haben wir zum Teile bereits betrachtet[3]; es war die „Rekapitulation" des oft ausgesprochenen Gedankens, dass die wahre Religion nicht von den heidnischen Lehrern gelernt werden kann. Dazu gesellt sich nun die Antithese: Moses und die Propheten sind „viel älter" als alle heidnischen Lehrer. Daraus folgt, dass die Angeredeten vom alten Wahne ablassen und sich der Lektüre der hl. Bücher hingeben sollen. „Die eigentliche Kraft der Beredsamkeit zeigt sich in der Erregung und Beschwichtigung der Affekte"[4]; daher muss vor allem der Epilog sich so durchschlagend als möglich gestalten. „Die Apologie hat sich bisher schon ganz beträchtlich ausgedehnt, und der Leser muss durch die Länge der übrigens immer weniger sorgfältig disponierten Ausführungen nicht wenig ermüdet sein"[5]. Das gilt Wort für Wort auch für die Coh., namentlich für die langgezogenen Auseinandersetzungen über die Entlehnungen der heidnischen Lehrer aus Moses. „Die repetitio in der Apologie I ist so kurz als möglich gehalten. Sie knüpft hübsch an das unmittelbar Vorausgehende an"[6]. Genau so in der Coh. *Τοῦ χάριν μνημονεῦσαι τούτων νυνὶ προήχθην; Ἵνα γνῶτε, ὅτι . . .*

1) Vgl. S. 69.
2) Wehofer a. a. O. S. 19.
3) S. 73—75.
4) Wehofer a. a. O. S. 46.
5) Wehofer a. a. O. S. 48 f.
6) Wehofer a. a. O. S. 49

Was der Redner erreichen will, giebt er wieder in der schon eingangs aufgestellten Antithese: „Lasst ab vom alten Wahne, leset die Schriften der Propheten“. Die Sätze der Propheten sind zwar nicht fein gedrechselt; aber „Wahrheit, nicht Beredsamkeit (Antithese!) muss man in den hl. Schriften suchen“ — was der Verfasser der Nachfolge Christi mit diesen Worten sagt, das ist auch schon ein Grundgedanke der Cohortatio.

Auch die Affekte versteht der Redner zu erregen, und zwar werden dieselben mit so eminent praktischen Gründen gestützt, dass der Stoiker sich ihrer nicht zu schämen braucht. Erstlich fordert Redner die Zuhörer auf, die gesunde Vernunft herrschen zu lassen und das *συμφέρον*, den praktischen Nutzen, im Auge zu haben. Um dieses Motiv noch zugkräftiger zu machen, öffnet der Redner in einer Art von *σφοδρότης* die Hölle und lässt die Ahnen der Zuhörer gewissermassen heraufsteigen und ihnen predigen — es sind dieselben Motive, die schon in der Einleitung gegeben waren: *ἑλέσθαι τὰ λυσιτελοῦντα νῦν*. Dieses *συμφέρον* und der Hinweis auf das künftige Gericht und die ewigen Strafen spielen auch in der peroratio der Apologie I eine grosse Rolle [1]).

Etwas lästig ist die Wiederholung des Gedankens, dass die heidnische Philosophie keine Philosophie ist und dass die heidnischen Lehrer sich selbst und einander widersprechen. Gesteigert wird dieser Gedanke noch durch den Hinweis auf Sokrates: Wenn er nichts wusste, um wieviel weniger die anderen! Sokrates hat sich über *alle* Dinge im Ungewissen befunden; um wieviel mehr seine Nachfolger über *religiöse* Dinge, z. B. Aristoteles, Platon! Auch die Wiederholung, dass Platon den höchsten Gott in feuriger, Aristoteles dagegen in ätherischer Substanz sein lässt, macht den Eindruck des Aufdringlichen. Deswegen, weil die heidnischen „Weisen“ nichts wissen, warnt der Redner nochmals vor ihrer

1) **Wehofer** a. a. O. S. 50 ff.

Redegewandtheit und vergleicht ihr Treiben mit dem des Teufels im Paradies, der „Götter" gelehrt hat. Also mögen die Zuhörer die hl. Bücher lesen. Nun beginnt der alte Ideengang von neuem: Wenn ihr zu träge oder zu voreingenommen seid, die hl. Bücher zu lesen, so glaubet dem Orpheus in seinen späteren Werken; erkennet die göttliche Vorsehung, die sich auch in den Schriften eurer Lehrer nicht unbezeugt gelassen hat.

Dieses letzte Wort giebt dem Redner Veranlassung, auch über die Offenbarungen der Sibylla noch einmal, und zwar sehr ausführlich, zu sprechen. Auch Platon wird mit dieser Sibylla in Zusammenhang gebracht.

Die Sibylla hat uns die Ankunft Jesu Christi vorausgesagt. Jesus Christus ist der Logos Gottes, „er hat uns die ursprüngliche Religion wieder in Erinnerung gebracht". Erst hier wird, wie ich schon oben [1]) bemerkt habe, der volle Inhalt der partitio der ganzen Rede enthüllt. Als letzte causa movens ist in der Apologie I der Brief Hadrians aufgeführt worden. Eine ähnliche causa movens hat der Verfasser der Coh. für den Schluss aufgespart: Ich war in Italien, ich habe das Orakelhäuschen der Sibylla gesehen; so und so sieht es aus; an der Wahrheit der Sache ist nicht zu zweifeln; ich selbst hab's gesehen; auf mich hat die hl. Stätte einen gewaltigen Eindruck gemacht! — Richtig und mit innerster Ueberzeugung vorgetragen, ist so etwas immer geeignet, auf die Zuhörer, auf das Volk Eindruck zu machen.

Das im Vorbeigehen gefallene Wort „der Mensch geschaffen nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes" erinnert den Redner eben noch an ein Orakel. Noch einmal werden die sibyllinischen Bücher empfohlen und endlich auch Ammon und Hermes, welche beide von dem geheimnisvollen Wesen Gottes sprechen.

---

1) S. 56 f.

Daran schliesst sich sehr natürlich der letzte Satz der ganzen Rede: „Von allen Seiten her bestätigt sich, dass die von Gott inspirierten Propheten allein die wahren Religionslehrer sein können."

Wir haben nun auch den Gedankengang, die Anordnung des Stoffes einer eingehenden Betrachtung unterstellt; diese Untersuchung hat als Resultat zwei wichtige Punkte ergeben:

1. Die Coh. kann in Bezug auf die Disposition durchaus nicht „formvollendet" oder „lichtvoll" genannt werden, eher das Gegenteil[1];
2. Die Coh. weist in Bezug auf die Disposition alle justinischen Stärken und Schwächen auf, erweist sich also auch hierin als echt.

Genau dasselbe wird auch das Ergebnis der folgenden Untersuchungen sein.

II. Die Sprache und der Stil der Cohortatio.

Hier ist zu untersuchen und vor allem mit J., dann aber — wegen der Stellungnahme der Gegner der Echtheit — auch mit Demosthenes zu vergleichen der Sprachschatz oder Wortvorrat, sodann die Wortverbindungen, endlich die Struktur und Anordnung ganzer Sätze oder der Periodenbau. Immer soll uns bei unserem Urteile die Reserve beherrschen, die Dräseke so vorzüglich zum Grundsatze erhoben und ausgesprochen hat und — freilich für seinen Apollinarios — beansprucht: „Die Coh. zeigt sich in Anführung eigenartig christlicher Anschauungen und Ausdrücke, die am leichtesten sich zu Vergleichungspunkten mit den erhaltenen Schriften des Laodiceers eignen würden, ihrem Zwecke entsprechend sehr vorsichtig und zurückhaltend; ferner steht uns keine umfangreichere, gerade auf die grosse Menge der Heiden berechnete

1) Ist gegen Dräseke (Z. f. K.-G. 7, S. 269) u. Möhler (Patrol. S. 225) gerichtet.



und darum rednerisch sorgfältig und kunstvoll ausgeführte Schrift des Apollinarios mehr zur Verfügung." Selbst wenn sich also Sprachschatz, Wortverbindungen und Stil der Coh. nicht mit den uns bekannten Schriften des J. decken, so kann daraus doch nichts absolut Verlässiges gegen ihre Echtheit gefolgert werden, weil Zweck und Leser oder Hörer der Coh. andere sind als in den beiden Apologien und im Dialog. Indes braucht uns gerade nicht bange zu sein wegen zu vieler etwaiger Diskrepanzen; nur zu kühnen Schlüssen soll hiermit vorgebeugt werden, als könne auf Grund der sprachlichen Uebereinstimmung die Coh. nur von J. sein und von niemand anderem. Der Sicherheit und Exklusivität gegenüber, mit welcher Dräseke für Apollinarios von Laodicea plädiert [1]), ist das wohl zu betonen.

§ 1. Wortvorrat, Wort- und Satzverbindungen.

Völter sagt unter ausdrücklicher Berufung auf Herbig, der Wortvorrat und die Anwendung einzelner Redeformen in der Coh. sei sehr verschieden von den „echten" Schriften J.s. Ich habe nun Herbig [2]) damit verglichen. Zunächst muss ich konstatieren, dass Herbig nach einer ganz anderen Einteilung zählt und deswegen beinahe unkontrollierbar ist [3]). Dann aber verdient hervorgehoben zu werden, dass das beigebrachte Material bei Herbig durchaus nicht reichhaltig ist gegenüber

1) „Wer in aller Welt kann in jener Zeit . . . . genannt werden, auf den alle berührten Voraussetzungen im vollen Umfange zutreffen würden? Ich weiss nur einen, und das ist Apollinarios von Laodicea" (a. a. O. S. 277 ff.).

2) Comment. critica S. 63—65.

3) z. B. *θεολογεῖν* kommt vor Coh. 22 (20 D), nach Herbig: 23 A; dieses Wort soll nach ihm bei J. in einem ganz anderen Sinne vorkommen; „160 B". Was ist das? — *Ἱστορία* findet sich Coh. 9 (10 C) u. 13 (13 D), nach Herbig: „13 C"; *ἱστορεῖν* findet sich Coh. 9 (10 B u. 11 A), 10 (11 A), 12 (12 E u. 13 A), und vielleicht sonst noch, nach Herbig „16 D".

dem, was Semisch zusammengestellt hat, endlich dass, wie auch schon Otto gesagt hat, dieses Material bei weitem nicht beweiskräftig ist. Wenn z. B. Herbig geltend macht, der Satz „*Ἀδύνατον γὰρ* . . . Es ist nicht möglich, die wahre Religion ohne Lehrmeister zu lernen", komme bei J. nicht vor, so beweist doch das gar nichts, so lange nicht etwa die Notwendigkeit nachgewiesen ist, dass J. ihn auch in den Apologien oder im Dialog aussprechen m u s s t e.

„Coh. nennt (nach Herbig) die alte griechische Philosophie und Religion (*ἀρχαία καὶ παλαιὰ*) *πλάνη*, J. dagegen nennt sie *ψευδοδιδαξία*, *ἄγνοια* (101 D), *ἀσεβὲς καὶ παλαιὸν δίδαγμα* (102 B et alias)." Aber gerade in der Coh. findet sich in diesem Sinne auch *ἄγνοια*: Kap. 8 (8 E) . . . *οὐδὲν ἀληθὲς περὶ θεοσεβείας παρὰ τῶν ὑμετέρων διδασκάλων μανθάνειν ἐστὶ δυνατόν, ἱκανὴν ἀπόδειξιν τῆς ἑαυτῶν ἀ γ ν ο ί α ς* . . . . *παρεσχηκότων*, und noch deutlicher Kap. 11 (12 A): *οὐκοῦν ἐπειδήπερ ἱκανῶς* . . . . *τὰ τῶν φιλοσόφων ὑμῶν ἐλήλεγκται πράγματα πάσης ἀ γ ν ο ί α ς καὶ ἀπάτης φανέντα πλήρη*, etc. „*Δίδαγμα*", sagt Herbig, „kommt bei J. vor, nie in der Coh." An der soeben citierten Stelle Coh. 11 lautet die lateinische Paraphrase bei Otto: „philosophorum vestrorum opiniones", während im Griechischen „*πράγματα*" steht; ebenso hat die deutsche Ausgabe der Kirchenväter, 2. Band, Kempten 1830, S. 105 „die M e i n u n g e n". Woher diese Uebersetzung, da doch *πρᾶγμα* nicht „opinio, Meinung" heisst? Dial. 35 (253 A) kommt gleich Beides vor, *δίδαγμα* und *πλάνη*: . . . . *καὶ μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα διδάσκοντας, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τ ῆ ς π λ ά ν η ς πνευμάτων*. Damit wird durchaus hinfällig, was Herbig sagt.

Sonderbar ist auch folgende Behauptung Herbigs: „*εἴ τις ἂν* mit Optativ kommt sehr oft vor in Coh., nie bei J." *Εἰ* kommt in der ganzen Coh. nie mit *ἂν* vor [1]); *εἰ* mit Optativ

1) Ueber *εἰ* mit *ἂν* und Optat. (also *ἂν* im Vordersatze) vgl. Krüger, Griechische Sprachlehre, 5. Aufl. (1875) § 54, 11 A. 2. *Εἰ οὐκ ἂν εἶχε*, Ap. II 7 (46 A) ist nicht ganz verbürgt; s. Otto z. d. St.

sowohl in Coh. als in den Apologien und dem Dialoge, wie bereits Semisch nachweist.

Schon daraus ist zur Genüge ersichtlich, dass das Material, welches Herbig aus dem Sprachschatze gegen die Echtheit der Coh. beizubringen sich bemüht hat, nicht derartig ist, dass sich Völter ohne weitere Kritik darauf berufen durfte.

Viel reichhaltiger ist der Wortvorrat, den Semisch beibringt, freilich für die Echtheit; Völter scheint in diesem Punkte Semischs Arbeit nicht zu kennen.

Unter den Wörtern, die sich in den Apologien und im Dialoge nicht oder fast nie finden, nennt Semisch besonders die — übrigens echt platonische [1]) — Bildung von Substantiven auf *ότης*. Indes fremd sind, wie Semisch selbst bemerkt [2]), die Substantive auf *ότης* auch den Apologien und dem Dialoge nicht; vgl. *ἀθεότης* Ap. I 4 (55 C); Dial. 47; und *θειότης* Dial. 3 (221 A).

Θεοσέβεια und *θεοσεβεῖς* sind, wie Semisch nachträglich [3]) konstatiert, der Coh. und dem Dialoge geläufig, und zwar in der gleichen Bedeutung, nämlich zur Bezeichnung des christlichen Glaubens und der Christen [4]), z. B. Coh. 1 (1 C); 8 (8 E); 10 (11 A u. D); 11 (12 C); 11 (12 B u. C); 14 (14 E); 24 (23 A); 31 (30 D); Dial. 30 (247 C); 44 (263 A); 91 (318 D); 110 (337 A); 52 (272 C); 53 (273 C); 110 (337 B); 131 (361 C); dagegen kommen in den Apologien diese Wörter nicht vor; überhaupt ist, dem behandelten Stoffe entsprechend, die copia verborum im Dialog (besonders vom Kap. 80 ab) viel grösser als in den Apologien; vergl. *λυτροῦσθαι* und *ἁγνίζειν* Dial. 86 (314 A); *βαρύς* (ibid.); *ἐπέκεινα* kommt nur im Dialog vor,

1) Bekannt ist, wie Antisthenes zu Platon gesagt hat: *ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα* (im metaphysisch-platonischen Sinne) *δ' οὐχ ὁρῶ*; vgl. Scholia in Aristotelem ed. Brandis 66 b 45, u. Ueberweg, Gesch. d. Phil. 5. Aufl. I, 113

2) A. a. O. S. 118.

3) A. a. O. S. 117.

4) Wenn auch nicht gerade ausschliesslich in dieser Bedeutung, cf. Coh. 1 (2 A), 2 (2 B), 3 (4 B), 4 (5 C).

88 (315 B); πανῆμαρ Kap. 90 (317 D), und viele andere. So ist z. B. auch δουλαγωγεῖν ein ἅπ. λεγ. der Ap. II, 11 (49 E); ἀνθρωπαρεσκεία ἅπ. λεγ. Ap. I 2 (53 E) u. a. λεξείδιον ist ἅπ. λεγ. Dialog 120 (349 A).

Demgemäss lässt sich von vorneherein erwarten, dass der Wortvorrat in der Coh. kleiner sein werde, als in den Apologien und namentlich im Dialog.

Ein ἅπαξ λεγόμενον der Coh., zugleich aber Citat aus Aristoteles, ist ἐντελέχεια Coh. 6 (7 E); auch φαντασθείς findet sich nur Coh. 33 (32 A). Uebrigens finden sich ἅπ. λεγγ. in allen Schriften J.s; vgl. Otto, Corp. apol. tom. I pars I Proleg. pag. LXXV. f.

Zu θρησκεία Coh. 9 (9 D), 10 (11 D), 11 (12 C), 38 (36 C) findet sich Ap. I 62 (95 A) θρησκεύειν;

zu πλημμελές Coh. 1 (1 B), 35 (32 E) vgl. πλημμελεῖν Coh. 5 (6 C) und Ap. II, 7 (45 D);

zu ἐσχηματισμένος (λόγος) Coh. 20 (18 E) [1]) vgl. συνεσχηματισμένον (κέρας) Dial. 91 (318 D);

zu οἱ νομισθέντες εἶναι (oder γεγενῆσθαι) σοφοί Coh. 1 (2 A), 4 (5 B), 35 (32 D); vgl. Ap. I 53 (88 A) περὶ τῶν νομισθέντων υἱῶν τοῦ Διός; Ap. II 11 (50 A) τῶν νομιζομένων θεῶν; 11 (49 D) τὰ νομιζόμενα σκληρά; 12 (50 B) τὰ ἄλλα νομιζόμενα φοβερά.

Πρόφασις bezw. Verbindungen mit πρόφασις: Coh. 5 (6 E) τὴν πρ. λαβών; 6 (7 B) τὴν πρ. παρέχουσαν, 10 (11 B) διὰ τὴν προειρημένην πρόφασιν; ebendaselbst (11 C) διὰ λιμοῦ πρόφ: 13 (14 E) ἵνα μὴ πρόφ. παράσχωμεν. Dann verschwindet das Wort, um erst Kap. 29 (28 E) und 31 (30 C) in der Verbindung τὴν πρόφ. εἰληφώς wieder einzutreten. Ap. I und II kommt das Wort nicht vor; wohl aber Dial. 141 (370 B): ἵνα δὲ μὴ πρόφασιν ἔχητε, also in derselben

1) Quintilianus erklärt orationem ἐσχηματισμένην = figuratam, Instit orat. IX 1, 14; vgl. S. 88 n. 1.

Einführung wie Coh. 13 (14 E). Das Wort ist auch den Klassikern geläufig; aus dem Fehlen in dem einen oder anderen Werke kann nichts gefolgert werden.

Das späte *πρόσκλησις* Coh. 30 (30 A) findet sich auch Ap. I 3 (54 B).[1] Ap. I 67 (98 D) steht *πρόκλησις*.

Zu *πυρώδης* Coh. 5 (6 B), 31 (30 C und D), *μυθωδῶς* Coh. 17 (17 B), *φαντασιώδης* Coh. 35 (32 E), *αἰθεριώδης* Coh. 36 (34 A) vgl. *μυστηριώδης* Dial. 97 (324 C).

Zu *γελοιότατος* Coh. 2 (2 B), *γελοιότερος* 3 (4 C) vgl. Ap. I 64 (97 B), Dial. 85 (311 D); 123 (351 D) *γελοῖος*.

Die Konstruktion von *προσήκει* mit Infinitiv ist nur der Coh. eigen: Kap. 2 (3 E), 3 (4 C), 6 (7 D), 12 (13 A u. C); *συμβαίνει* mit Infinitiv findet sich Coh. Kap. 11 (12 B), 12 (12 E), 12 (13 C), 13 (13 D und E), 16 (16 D), 17 (17 E), um dann zu verschwinden bis Kap. 37 (35 A) und 38 (36 D); vgl. Dial. 2 (21 D) *συνέβη . . . . ἀκολουθῆσαι*.

Zu *παρειληφώς* Coh. 1 (2 A), 13 (14 C) vgl. Ap. I 10 init. (58 BC) und 19 (66 B) *παρειλήφαμεν*[2]).

Μέλλειν mit Inf. Fut. oder Praes. ist sowohl in den unbestrittenen Werken J.s als in der Coh. sehr gebräuchlich:

Coh. 1 (1 C) *διὰ τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι κρίσιν*; 8 (9 C) . . . *τῆς μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως*; 20 (19 B) *ἀποστέλλειν ἔμελλε*; 21 (20 C) *ἔσεσθαι μέλλοντα* und *ἀποστέλλειν μέλλων*; 27 (25 C) *μέλλοντος θάπτεσθαι*.

Ap. I 28 (71 B) *μέλλοντας σωθήσεσθαι*; 31 (72 B) *τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα*; mit Inf. Fut. 44 (82 B) zweimal; mit Inf. Praes. 32 (74 A) *πάσχειν ἔμελλε*; 33 (74 E) *προεμήνυσε μέλλειν γίνεσθαι*; ferner 34 (75 D); 42 (80 B); 44 (82 A); 51 (86 D); 51 (86 E); 52 (87 A); 52 (87 C) zweimal; mit Inf. Aor. 45 (82 D) *ἀγαγεῖν ἔμελλε*.

---

1) Dial. 94 findet sich das Wort nicht; das Citat bei Otto zu Ap. I 3 Note 4 ist irrig.

2) Auch *ὑπειληφέναι* (arbitrari, suspicari) kommt Ap. I 11 (58 E) u. 12 (59 D) vor und dann nicht mehr.

Ap. II 2 (41 E) *μέλλουσαν ἔσεσθαι*; 8 (46 D) *δίδαγμα τῆς μελλούσης . . . ἐσομένης . . . κολάσεως.*

Dial. 3 (219 D) *ἔνθα ἔμελλον . . . ἔσεσθαι*; u. ö.

Zu *ὥσπερ μὴ ἀρκούμενος* Coh. 5 (6 C, 7 A) vgl. Ap. I 29 (71 E) *ἠρκέσθη τῇ . . . συνειδήσει*; 56 init. (91 A) *οὐκ ἠρκέσθησαν.*

Νόσος als Bild des Unglaubens, Coh. 21 (20 B) wie Dial. 30 (247 A)[1].

Semisch macht darauf aufmerksam[2], dass gleichwie in Coh. Kap. 3 (4 C) die hellenischen Weisen überhaupt *ὥσπερ τεῖχος ὀχυρόν* genannt werden, so in Dial. 5 (224 A) auf Platon und Pythagoras speciell der Ausdruck *ὥσπερ τεῖχος φιλοσοφίας* angewendet wird[3].

Auffallend ist, dass das Praeteritum Activi von *γράφω* in der Coh. immer *γέγραφα* heisst, nie *ἔγραψα*, z. B. Coh. 2 (2 C), 5 (6 C), 9 (10 B,C zweimal), 12 (13 A), 17 (17 C), 19 (18 B), 22 (20 D) etc. Es könnte nun allerdings eingewendet werden, in den genannten Fällen sei das Perf. am Platze; aber das würde z. B. in der Ap. I Kap. 53 (88 C) ebenso gelten, wo eine Stelle aus dem Propheten Isaias angeführt wird mit „*ἐλέχθη*“, während kurz zuvor steht *κεκηρυγμένα*, dann aber wieder *ἐπαυσάμεθα*, Ap. I 53 init. (87 E); Kap. 54 (89 B) *τοῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι—ἐλέχθη*; ferner öfter *ὡς προεγράψαμεν*, z. B. Ap. I 61 (94 A), 63 (95 C); *συνέγραψεν*, Ap. II 5 (44 C); dagegen Dial. 58 (280 C) und sonst oft *γέγραπται*. Im Gegensatze zu *γέγραφε*

---

1) „Julian hatte den Glauben der Galiläer eine Krankheit genannt.“ Darauf muss nun nach Asmus (a. a. O. S. 127) *νόσος* in der Coh. natürlich die Retourchaise des Apollinarios von Laodicea sein, erst gar wenn *νόσος* auch noch „Demosthenismus“ ist (3. Rede gegen Phil. 12, Kranzrede 45, vgl. dazu die Anmerk. des Herausgebers Rosenberg). Als ob nicht dieses Bild längst von den hl. Schriften des A. u. N. T. her geläufig sein könnte!

2) A. a. O. S. 143.

3) Auch der hl. Schrift ist das Bild von der „Mauer“ sehr geläufig, vgl. Psalmen, Ezech., 2. Mach. u. Brev. Rom. Ant. Sabb. ante Dominicam 3. Nov. „Muro tuo inexpugnabili“ etc.

heisst es auch in der Coh. oft ἔφη, obwohl der Inhalt des „Wortes“ in die Gegenwart hereinreicht, z. B. Coh. 15 (16 D). Aus dem Gebrauche von Aorist und Perfekt kann, wie mich sehr viele Beispiele belehrt haben, gar nichts gefolgert werden, da weder die Coh. noch die Apologie oder der Dialog feste Anhaltspunkte geben; es finden sich in der Apologie I Kapitel, wo der Aorist entschieden vorherrscht (z. B. Kap. 39, 49, 50), neben solchen, wo das Perfekt herrscht (z. B. 46 sub fine, 47 init. u. a.); Kap. 52 u. a. stehen Aorist und Perfekt in regellosem Wechsel. Aehnlich in den anderen Schriften.

Coh. 13 (14 C): ταῦτα δ'οὐ μύθους ὑμῖν . . . ἀπαγγέλλομεν.

Dial. 9 (226 D): ὅτι οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις.

Der sogenannte Dativus auctoris kommt vor:

Coh. 12 (12 E): οἱ Δημοσθένει γραφέντες λόγοι;

Ap. I 18 (65 AB): οἱ ψυχαῖς λαμβανόμενοι ἄνθρωποι;

Ap. II 10 (48 C): . . κατὰ λόγου μέρος . . ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς.

Von Buttmann wird gerade dieser sonst poetische Dativus auctoris als nicht selten bezeichnet und ein Beispiel nicht blos aus Demosthenes, sondern auch aus Xenophons Cyropädie angeführt[1]); Xenophon Hell. I, 3, 20: ἐπεὶ δὲ αὐτοῖς παρεσκεύαστο (für ὑπ' αὐτῶν).

Die Zusammenstellung zweier Synonyma ist als charakteristisch für die Coh. bezeichnet worden[2]), z. B. Coh. 5 (5 D): ἀρχαῖος καὶ παλαιός; ἐνδοξότατος καὶ τελειότατος; 5 (5 E): τελεία καὶ ἀληθὴς θεοσέβεια; οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα; 9 (10 B): σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ; 11 (12 D): σφόδρα νέος καὶ βραχύς; σαφῶς καὶ φανερῶς[3]) ist eine stehende Redensart in der Coh. Wer in der Coh. Nachahmung des

1) Buttmann, Griechische Grammatik, 10. Aufl. (1854) § 134, 4; vgl. Krüger, a. a. O. § 48, 15, Anm. 3.

2) Herbig a. a. O. S. 63—65.

3) Doch auch σαφῶς bezw. σαφής allein; 5 (6 A) u 32 (31 B) zweimal.

Demosthenes sieht, durfte das eigentlich nicht mit Stillschweigen übergehen; denn gerade ihm haben manche Rhetoren den Vorwurf gemacht, dass er oft unnützerweise eine Sache mit zwei Worten bezeichne[1]. „Es ist nun diese Erweiterung der Rede durch Verbindung von Synonyma für Demosthenes ein Hauptmittel, um Würde und Gewicht hervorzubringen.“ „Aber“, so fährt Blass fort, „auf diesem Punkte trifft Demosthenes mit Isokrates und der epideiktischen Rede zusammen“ — und, wie wir hinzufügen können, auch der Verfasser der Coh. mit J. Vgl. Ap. I 3 (54 B): *εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ*, 12 init. (59 A): *ἀρωγοὶ καὶ σύμμαχοι*; 17 init. (64 B): *φόρους καὶ εἰσφοράς*; 28 sub fine (71 D) und 43 (81 A): *ἀσέβεια καὶ ἀδικία*; 30 (72 B): *μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις*; Dial. 28 (246 A): *τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομήν*; 35 (253 B): *τῆς ἀληθινῆς καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας — πιστότεροι καὶ βεβαιότεροι*. Otto macht noch auf viele solche Verbindungen aufmerksam[2]. Die Zusammenstellung von Synonyma ist also ebenso gut dem „echten“ J. wie dem Verfasser der Coh. eigen.

Blass sagt ferner, das eigentlich Charakteristische für Demosthenes in dieser Hinsicht seien nicht sowohl die Häufungen starker Worte wie *κλέπτοντες καὶ ἀπολλύντες*, *δεινὸν καὶ σχέτλιον*, sondern der doppelte Ausdruck solcher Begriffe, mit denen ein Affekt nicht verbunden ist. Vergleichen wir die Synonyma in Coh., Ap. I, II und Dialog, so ergiebt sich auch hierin kein bemerkbarer Unterschied. Uebrigens hat die Verbindung zweier solcher Begriffe, sei es in Substantiven, Adjektiven oder Verben, etwas natürlich Rhetorisches, und es wäre dadurch allein schon ihr Vorkommen in der „Rede“ genügend erklärt, selbst wenn Apologie und namentlich Dialog dafür kein Beispiel böten.

---

1) Blass, Att. Beredsamkeit 3, 1 (2. Aufl.), S. 96—98.

2) Corp. apologg. ed. 3. Jenae (1876) 1. Prolegg. pag. 72 u. 73.

Man liebt es ferner, in dem Gebrauche gewisser Adverbien, Konjunktionen, Partikeln Kriterien für die Echtheit zu sehen. Untersuchen wir diese, so werden wir uns überzeugen, dass hieraus ein Beweis gegen die Zugehörigkeit unserer Schrift an J. nicht zu entnehmen ist.

Coh. heisst es immer *αὐταῖς λέξεσι*: 9 (10 D, zweimal); 13 (14 A) (*ταῖς αὐταῖς λέξεσι*); 25 (24 B); 27 (25 CD); 32 (31 A); 37 (35 C); dafür Ap. I *αὐτολεξεί*, Kap. 32 init. (73 B); 59 (92 C). Im Dialog zählen die Stellen, in denen jemand mit seinen eigenen Worten eingeführt wird, nach Dutzenden, so dass es kaum möglich scheint, eine der genannten zwei Phrasen zu umgehen; und doch kommt keine vor, sondern entweder wird der Redende bloss mit *λέγων* oder einem verwandten Worte eingeführt, oder seine Rede mit *τὸ* (*εἰρημένον* etc.), oder aber bei nachdrücklicher Betonung des Wortlautes mit *οὕτω* (*λέγει* etc.). Dial. 13 (229 D); 14 (231 E); 15 (232 E); 16 (233 D); 21 (238 A); 22 (239 D); 26 (243 C); 27 (244 B); 39 (257 D); 42 (260 D); 43 (262 A); 52 (271 D); 53 (273 A); 56 (275 A, 276 B, 279 B); 58 (280 C); 60 (285 D); 65 (289 B); 69 (295 C); 78 (303 B); 78 (304 C); 78 (305 A); 81 (307 B); 92 (320 A); 97 (324 B); 106 (334 A); 115 (342 B); 118 (346 A); 120 (348 A); 121 (349 D); 123 (351 C, 352 B, C, 353 A); 126 (356 C); 130 (359 B); 133 (362 D); 135 (365 A);

oder mit *εἰσὶ δὲ* (*οἱ λόγοι* etc.) *οὗτοι* [oder *ἔστι δὲ τὰ λεχθέντα ταῦτα*]: Dial. 34 (252 D); 36 (254 D); 37 (256 A); 39 (258 B); [53 (273 C); 56 (276 A); 56 (277 A); 62 (286 A); 106 (333 D)]; 62 (285 C); 85 (315 B); 64 (288 A, 289 A); 65 (289 D); 66 (290 C); 70 (296 C); 79 (305 D); *ἔστι δὲ ὁ ψαλμὸς οὗτος*: 73 (298 D); 98 (325 A); *ἔστιν οὖν ὁ λόγος οὗτος* 85 (302 A);

ferner mit *φησὶν ὁ λόγος ταῦτα*: 102 (329 B); *φήσας* (*λέγων*) *ταῦτα*: 61 (284 C); 62 (285 A); *εἴρηται* (*λέλεκται*) *ταῦτα*: 38 (256 D); 56 (278 C); *ἔστι τὰ λεγόμενα ταῦτα*: 115 (342 C); *εἴρηνται οἱ λόγοι οὕτως*: 124 (353 C); —

ἢ γὰρ τοῦτο οὐκ ἂν εἶπεν Ἡσαΐας: 140 (369 D); περὶ τῆς λέξεως, τῆς . . .: 71 (297 C); καὶ τὰ μὲν τῆς γραφῆς ταῦτα: 135 (365 C); — endlich wo J. den Juden ihre exegetischen Kunststücke vorwirft: ἐξήγησιν ταύτην ἀφείλοντο: 72 (297 D); ταῦτα περιέκοψαν: 72 (298 A u. B); λέξεις ἀφείλοντο ταύτας: 73 (298 C).

Das sind in 140 Kapiteln 82 Fälle, in denen ausdrücklich betont ist, dass die „Reden" wörtlich angeführt werden. Man mag sich billig wundern, wie J. da der Redewendung αὐτολεξεί entkommen ist; aber er ist ihr entkommen. Daraus ergiebt sich aber eine sehr wichtige Folgerung. Wenn nämlich J. einem so naheliegenden Ausdrucke, einem Ausdrucke, den er in dem einen Werke wiederholt anwendet, im anderen so beharrlich und sozusagen ängstlich aus dem Wege geht, so darf man sich wahrlich nicht wundern und durchaus keinen Schluss auf die Unechtheit der Coh. machen, wenn manche Redensart oder Wortverbindung, die in den Apologien oder im Dialog steht, in der Coh. sich nicht findet, und umgekehrt; ganz besonders beweist es angesichts dieser Wolke von Zeugnissen gar nichts mehr gegen die Echtheit, wenn z. B. die Partikel τοίνυν sich in der Coh. sehr oft, z. B. „Kap. 21 sechsmal, in den Apologien und dem Dialog zusammen nur einmal sich findet, Ap. I 52 (87 A)" [1]).

Sehr häufig sind in den beiden Apologien und im Dialog die durch περ verstärkten Relativa; in der Coh. findet sich nur ἅπερ 12 (13 B) u. 37 (34 E); häufig (οὐκοῦν) ἐπειδήπερ und ὥσπερ; das ist für einen „Nachahmer des Demosthenes" sehr wenig!

Die Coh. hat das den anderen Schriften J.s fremde (καὶ) αὖθις, z. B. 6 (7 C), 7 (8 A), 12 (13 B), 15 (16 A), 23 (22 A), 29 (29 A), 30 (30 A), während Ap. I dafür καὶ αὖ oder ποτὲ δ'αὖ hat: 3 (54 B); 14 (61 B), 43 (80 E) καὶ αὖ [2]); zweimal findet

1) Funk im Freiburger Kirchenlexikon, 6. Band S. 2068.

2) Coh. 22 (21 B) ist αὖ Citat.

sich aber auch das in den anderen Schriften gebräuchliche καὶ πάλιν: Coh. 16 (17 A), 29 (29 A).

Ἐκ προσώπου steht Coh. 34 (32 B). Ap. I 37 (77 A), 38 (77 C) u. ö., und Dial. 25 (242 B), 30 (247 B), 36 (255 C) u. ö. ἀπὸ προσώπου.

Διά mit Accusativ bezeichnet veranlassende Einwirkung: es steht aitiatisch, mit dem Genitiv hingegen organisch[1]).

Hier gilt es namentlich, διά mit Accusativ zu vergleichen mit dem instrumentalen oder richtiger dynamischen Dativ[2]).

Es kommt in der Coh. oft vor διὰ τοῦτο: 4 (5 B), 8 (9 B), 20 (19 A), 21 (19 C), 23 (22 B), 25 (24 B), 37 (35 C), 37 (36 A). Bleiben wir beim ersten Falle stehen! Es ist dort die Rede von der Lehre Epikurs, dass die Prinzipien der Dinge kleine Körperchen seien, die nichts Leeres enthalten, nicht aus Teilen zusammengesetzt sind . . . und deshalb nur durch die Vernunft erkannt werden können[3]). Wir haben hier beides zusammen: διὰ mit Accusativ und den dynamischen Dativ; διὰ τοῦτο heisst „aus diesem Grunde", und λόγῳ heisst „vermittels oder kraft der Vernunft". Genau so verhält es sich mit dem dritten Beispiel 20 (19 A): Um dem Scheine auszuweichen, als sei Gott der Schöpfer auch des Bösen, deshalb (διὰ τοῦτο) lehrte Platon, die ὕλη sei unerschaffen[4]). Dies scheint ganz klar und verständlich; διά mit Accusativ und der Dativ könnten darnach kaum verwechselt werden. Ich nehme noch Verbindungen dazu wie ἀκριβεστέρᾳ πείρᾳ τἀληθὲς βασανίσασα, Coh. 1 (1 B): πεῖρα ist die Kraft, durch welche das βασανίζειν ermöglicht wird.

---

1) Krüger a. a. O. § 68, 23.

2) Krüger a. a. O. § 48, 15, Anm. 1.

3) διὰ τοῦτο καὶ λόγῳ θεωρητικά; vgl. auch Coh. 8 (9 A): οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα γιγνώσκειν δυνατόν.

4) Krüger § 56, 12, Anm. 4: „Nach einem kausalen Ptzp. kann auch οὕτως eintreten; ebenso verdeutlichend und verstärkend διὰ τοῦτο, διὰ ταῦτα". Als Beispiele sind citiert Ξεν. ἀν. 1, 7, 3 u. 1, 3, 7.

Nun giebt es aber auch einen **kausalen Dativ**, der mit *διά* mit Accusativ sehr leicht verwechselt wird. Dafür finden sich in der Coh. Beispiele: *φόβῳ τοῦ κωνείου*, 20 (18 E) u. a.; die Furcht ist nämlich der Grund, warum Platon nicht offen Farbe bekennt: „weil" er nämlich den Giftbecher fürchtete.

Pleonastisch steht *διά* Coh. 10 (11 C): *διὰ λιμοῦ πρόφασιν*; entweder sollte es heissen *λιμοῦ προφάσει* oder *διὰ λιμόν*. Aber es scheint, als ob gewisse Formen bezw. Kasus von einzelnen Wörtern den Redner angewidert hätten; deshalb nimmt er zu anderen seine Zuflucht.

Denselben Eindruck macht nun aber Ap. I 22 (67 E): *διὰ σοφίαν ἄξιος*; Dial. 82 (309 A): *διὰ δέος* = *διὰ τὸ πρὸς Ἕλληνας δέος*, Coh. 27 (25 C) (= *φόβῳ*: Coh. 20 [18 E]); vgl. das im Dialog in unmittelbarer Nähe stehende *διὰ φιλοχρηματίαν*. Ap. I 5 (55 E) heisst es übrigens *δέει*. Ap. I 44 (82 C): „Die Dämonen schrecken die Leute durch Furcht (*διὰ τοῦ φόβου*).

Im übrigen ist auch der Dialog reich an „*διὰ τοῦτο*", und zwar in derselben Bedeutung wie in der Coh.; z. B. Dial. 90 (318 A): Nicht das Gebet des Moses war der Grund für den Sieg der Israeliten, sondern der Name Jesu und die Form des Kreuzes (*διὰ τοῦτο* = *ὅτι ηὔχετο*). Ebenso Dial. 103 (330 B), 135 (365 A) u. ö.; desgleichen Ap. I 25 (69 C), 30 (72 A), 44 (81 E); vgl. Kap. 46 (83 D): *δι' ἣν αἰτίαν . . . ἀπεκνήθη . . . ὁ νουνεχὴς καταλαβεῖν δυνήσεται*; Ap. II 4 (43 C): *δι' ἣν αἰτίαν*; und Coh. 5 (7 A): *δι' ἣν αἰτίαν . . . ἀναιρεῖν ἐθέλων . . .* Ap. I 4 (55 B): *διὰ τὴν ὁμολογίαν*; 26 (70 C): *διὰ τὰ διδάγματα*.

In gleicher Weise wie in der Coh. wird auch im Dialoge der dynamische Dativ gebraucht, z. B. 84 (310 C): *λόγῳ θεοῦ πάντα τὰ ζῷα ἐγεννήθη* — 4 (223 B): *διὰ τοὺς ἀνθρώπους ἐγένοντο καὶ τὰ ἄλλα ζῷα*.

Eine Verschiedenheit des Verfassers lässt sich da nirgends beweisen.

Der durch den Artikel substantivierte Infinitiv kommt in der Coh. vor als Subjekt, z. B. Kap. 7 (8 B) *τὸ μὴ βουληθῆναι μανθάνειν.* Kap. 13 (14 D) *τὸ δὲ σώζεσθαι*; 15 (16 B) *τὸ λέγειν αὐτόν*; 25 (23 B) *τὸ παύεσθαι*; 36 (34 E) *τὸ . . . μαρτυρεῖν*; und als Objekt z. B. Kap. 4 (5 D) *πεῖσαι τὸ μὴ στασιάζειν μηδὲ . . . φαίνεσθαι*; 27 (26 B) *τὸ . . . κρίνεσθαι φῆσαι*; aber auch in anderen Kasus und mit Präpositionen, z. B. Kap. 5 (6 D) *εἰ Ὁμήρῳ πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθῆ λέγειν μάρτυρι χρῷτο*; 10 (11 B) *διὰ τὸ . . . ᾠκειῶσθαι*; 13 (14 D) *διὰ τὸ . . . σώζεσθαι*; 15 (16 C) *μετὰ τὸ φῆσαι*; 15 (16 D) *ἀπὸ τοῦ ὀνομάζειν*; 22 (20 D) *διὰ τὸ . . . διδάσκειν θεόν*; 23 (22 A) *διὰ τὸ γεγενῆσθαι*; 37 (35 D) *μετὰ τὸ γράψαι*; 37 (35 E) *τοῦ μὴ (πάντα τὰ μέτρα . . .) σώζεσθαι*; 37 (36 A) *δι ἃ τὸ πεπαῦσθαι.* Selten also möchte ich den Gebrauch des durch den Artikel substantivierten Infinitivs nicht nennen[1]). In derselben Weise findet sich der Infinitiv beim „echten" J. substantiviert, z. B. Ap. I 3 (54 B) *τὸ παρέχειν*; 8 (57 A) *ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἶναι*; ebenda *ἐπὶ τὸ ὁμολογεῖν*; 9 (58 A) *τὸ νοεῖν*; 10 (58 C) *διὰ τὸ ἑλέσθαι*; ebenda *τὸ μὲν . . . γενέσθαι, τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι*; 10 (58 D) *τὸ μὴ εἴργεσθαι*; 12 (60 B) *ὑπὲρ τοῦ πεῖσαι*; 13 (60 C) *τὸ . . . δαπανᾶν*; Ap. II 3 (42 B) *πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι*; 4 (43 D) *τοῦ μὴ γεννηθῆναί τινα καὶ μαθητευθῆναι . . . . ἢ καὶ μὴ εἶναι τὸ ἀνθρώπειον γένος*; 7 (46 A) *ἐκ τοῦ ὑπαγορεύειν*; Dial. 4 (221 D) *τοῦ ἰδέσθαι*; 4 (222 A) *διὰ τὸ ἔχειν*, u. a. m.

Auch aus dem Gebrauche der Konjunktionen lässt sich kein Schluss gegen die Echtheit der Coh. ziehen.

Ἄρα kommt in den ersten Kapiteln des Dialogs oft vor, z. B. Kap. 3 (221 A), 4 (222 A, zweimal), 4 (222 B und D), 5 (223 B), 6 (224 B); in der Apologie I nie, in der Coh. einmal: Kap. 37 (35 C).

Ἐπεὶ steht kausal in Nebensätzen, wie das im Griechischen überhaupt Brauch ist, sowohl bei J. als in der Coh., jedoch auch in kausalen Hauptsätzen (in der Bedeutung von

1) Ist gegen Herbig gerichtet.

nam = denn): Coh. 31 init. (30 A), 31 (30 C); ebenso Ap. I 4 (54 D); 43 (80 D); Ap. II 7 (45 BC); Dialog 45 (263 D) u. ö.

Ὥστε steht, wie gewöhnlich, in konsekutiven Nebensätzen und auch in Hauptsätzen (itaque): Coh. 2 (4 A) *ὥστε . . . ἀνάγκη*; 6 (7 D) *ὥστε εἰδέναι προσήκει*; 23 (22 A) *ὥστε . . . ἔοικε*; — Ap. I 15 (62 A), 44 (82 A), 46 (83 D), 59 (92 D); — Dial. 23 (241 C), 27 (244 E), 35 (254 A), 84 (310 D), 88 (315 B), 141 (370 C).

Ὅθεν in konsekutiven Hauptsätzen ist den Apologien geläufig, weniger dem Dialog; der Coh. ist es fremd. Dafür findet sich *ἔνθεν* Coh. 31 (30 B) = Ap. I 6 init. (56 B).

Οὐκοῦν ἐπειδήπερ ist als Specialität der Coh. bekannt: 8 (8 E), 11 (12 A), 11 (12 B); *οὐκοῦν* allein 11 (12 A); *πλὴν ἀλλ' ἐπειδήπερ* 38 (36 B).

Was die Finalsätze betrifft, so steht wie im klassischen Griechisch so in der Coh. und bei J. nach den Verben des Wollens und Nichtwollens als ergänzendes Objekt der Infinitiv [1]).

Coh. 1 (1 A): *εὔχομαι τῷ θεῷ . . . ἐμοὶ μὲν ὑπάρξαι, ὑμᾶς δὲ ἑλέσθαι*; 1 (1 C) *τοῖς ἀκινδύνως βιοῦν προῃρημένοις*; 5 (5 D) *οἱ . . . ἀποστῆναι μὴ βουλόμενοι*; 13 (13 E) *ἑρμηνεῦσαι προσέταξεν αὐτοῖς*; 13 (14 A) *προστάξας τυγχάνειν*; 13 (14 B) *ἐπανελθεῖν προσέταξεν*; 13 (14 E) *ἀξιοῦμεν προκομίζεσθαι τὰς βίβλους*; 36 (34 C) *οἷς μὴ πείθεσθαι ὑμᾶς ἀξιῶ, ἐντυγχάνειν δὲ . . .*; ebendaselbst *ὄκνος τις . . . ὑμᾶς κωλύει ἐντυγχάνειν*.

Ap. I 2 (53 C) *ὁ λόγος τιμᾶν καὶ στέργειν ὑπαγορεύει, παραιτουμένους . . . ἐξακολουθεῖν*; 2 (53 DE) *ἀπαιτήσοντες τὴν κρίσιν ποιήσασθαι*; 3 (54 A) *ἀξιοῦμεν . . . ἐξετάζεσθαι τὰ κατηγορούμενα*; . . . *οὐχ ὑπαγορεύει ὁ λόγος . . . ἀδικεῖν* u. s. w.

Ap. II 2 (42 D) *ἔπεισε λαβέσθαι* (persuasit ut); 3 (46 E) *προσδοκῶ ἐπιβουλευθῆναι καὶ ἐμπαγῆναι*; 7 (46 A) *ἐκ τοῦ ὑπ-*

1) Vgl. Kühner, Ausführl. Grammatik der griech. Sprache, 2. Teil § 473, 2, S. 577.

αγορεύειν τάδε μὲν πράττειν, τῶνδε δὲ ἀπέχεσθαι. Hierher gehört wohl auch Ap. II 4 (43 D) *αἴτιοι τοῦ μὴ γεννηθῆναί τινα.*

Dial. 2 (218 E) *ποθῶν συμβαλεῖν ἑνί*; u. a. m.

Hierin gleichen sich also die echten Werke J.s und die Coh.

Wird aber die Absicht durch einen Satz ausgedrückt, so haben wir zwischen substantivischen und adverbialen Finalsätzen zu unterscheiden[1]). Erstere bezeichnen eine Wirkung (ein zu Bewirkendes, ein Erstrebtes, ein Ziel); sie werden durch *ὅπως* (gewöhnlich mit Indikativ Futur.) eingeleitet, und stehen nach gewissen Verben der Sorge, Ueberlegung, Verhütung, Bemühung, des Veranstaltens (*ἐπιμελεῖσθαι, μέλει μοι* u. s. w.). Dafür können als Beispiele gelten vielleicht Ap. I 14 (61 C) *πειρώμενοι τοὺς μισοῦντας πείθειν, ὅπως εὐέλπιδες ὦσι*[2]); 65 (97 C) *εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τοῦ φωτισθέντος, ὅπως καταξιωθῶμεν*, ferner Dial. 38 (256 C) *προσκάμνειν ἀγωνίζομαι, ὅπως νοήσητε*; aber starke Beweiskraft hat letzteres nicht, da sofort, ebenfalls abhängig von *προσκάμνειν ἀγωνίζομαι*, fortgefahren wird: *ἵνα ἀθῷος ὦ*[3]). Auch die Verba des Fürchtens gehören hierher[4]); z. B. Ap. I 14 (61 A) *προλέγομεν ὑμῖν φυλάξασθαι, μὴ ἐξαπατήσωσι*; 47 (84 B) *φυλάσσεται, ὅπως μηδεὶς . . . γένηται.* Sonst aber sind die diesbezüglichen Verba und Redensarten, namentlich die positiven und damit auch Substantivsätze mit *ὅπως*, in der Coh. und bei J. vermieden; und selbst wenn ein solches Verbum gebraucht wird, so ist doch der Konstruktion durch andere Wendungen ausgewichen:

Coh. 22 (21 B) *προσέχειν τὸν νοῦν τούτῳ ὅτι*; 32 (30 D) *σκοπεῖν περὶ τῆς δωρεᾶς*; 32 (31 C) *ὁρᾶτε ὅπως ὀνομάζει* (indirekt fragend)[4]).

Ap. I 14 (61 D) *σοφίζεσθαι ὑμᾶς.*

---

1) Kühner, a. a. O. § 552 S. 890; § 553 S. 894.

2) *πείθειν ὅπως* ist übrigens gegen alle klassische Gräcität!

3) Vgl. Dem. *Ὀλυνθ.* A 11: *δεῖ φροντίσαι, ἵνα . . . ἀποτρεψώμεθα.*

4) Vgl. Kühner a. a. O. § 590 a S. 1043.

Dial. 31 (250 C) *σοφισθέντες* (in der Bedeutung „weise werden“) *ἀπὸ τῆς χάριτος;* 131 (360 C) *πάνθ' ὑπομένομεν ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀρνεῖσθαι;* 132 (361 E) sogar *πορνῆσαι καὶ εἰδωλολατρῆσαι ἐσπουδάσατε.*

Die andere Art von Finalsätzen sind die adverbialen Finalsätze. Sie vertreten ein Adverbium (oder einen adverbialen Ausdruck) der Absicht, und werden eingeleitet durch *ἵνα*, oft auch durch *ὡς*, *ὅπως*, *ὄφρα*. Hier wechselt in Ap. I und II *ὅπως* mit *ἵνα* ab, doch so, dass *ὅπως* das häufigere ist; *ἵνα* (und negativ *ἵνα μή*) steht z. B. Ap. I 3 (54 A); 7 (56 E); 14 (61 D); 23 (68 B); 27 (70 C); 33 (74 E); 37 (77 A); 46 (83 B); 51 (86 B); 56 (91 C); 57 (91 D); 59 (92 C); 63 (96 D); 68 (99 D).

Ὅπως findet sich in Ap. I 3 (54 C); 4 (55 B); 11 (59 A) zweimal; 12 (59 B); 30 (72 A); 32 (74 A); 33 (74 E); 42 (80 B); 43 (80 D); 44 (82 C); 61 (93 D); 61 (94 C); 65 (97 C) *ὅπως τὴν . . . σωτηρίαν σωθῶμεν.*

In Ap. II steht *ἵνα*: Kap. 7 (45 B) (*ἐπιμένει*) *μὴ ποιῆσαι τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν, ἵνα οἱ φαῦλοι ἄγγελοι μὴ ὦσι*; 9 (47 D); 15 (52 B);

ὅπως (bezw. *ὅπως μή*) 1 (41 D); 2 (42 B); 4 (43 C); 12 (50 B); 13 (51 D); 14 (51 E).

Der Dialog bevorzugt umgekehrt *ἵνα* und hat nur selten *ὅπως*. *Ἵνα* steht Dial. 14 (231 D) *τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ πράττητε*; 16 (234 A) *ἡ περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα ἦτε . . . ἀφωρισμένοι, καὶ ἵνα πάθητε . . . καὶ ἵνα γένωνται αἱ χῶραι ὑμῶν ἔρημοι* . . . 19 (236 E) *ὑμῖν ἡ περιτομὴ ἀναγκαία ἦν, ἵνα ὁ λαὸς οὐ λαὸς ᾖ*; 19 (237 A) *σαββατίζειν ὑμῖν προστέταχεν, ἵνα μνήμην λαμβάνητε τοῦ θεοῦ*; vgl. 20 (237 B); 21 (238 A); 24 (241 D); 27 (244 C); 30 (247 B); 30 (247 C); 32 (249 D); 32 (250 B); 34 (251 D); 35 (254 B); 36 (255 B); 41 (260 A); 43 (262 A); 45 (264 A); 46 (265 B); 49 (269 B).

So vielen *ἵνα* sind aus den gleichen Kapiteln nur zwei *ὅπως* entgegenzustellen: Dial. 22 (240 CD) *τὸν ναὸν ὡμολόγησεν οἶκον αὐτοῦ, ὅπως μὴ εἰδωλολατρῆτε,* und Kap. 39 (258 D)

ὅπως μὴ νομίσητε ἀπορεῖν . . . . ποιήσομαι. Dial. 79 (305 C); 84 (310 B); 87 (314 C); 99 (326 B) immer ἵνα. Dial. 88 (316 B) und 98 (324 D) ὅπως.

Da erscheint es wahrlich nicht auffallend und beweist nichts gegen die Echtheit, wenn in der Coh. ὅπως in der finalen Bedeutung nur einmal vorkommt, nämlich Kap. 12 (12 C) ἀναγκαῖον οἶμαι . . . σκοπεῖν, ὅπως γνῶτε[1]), während sonst ἵνα allein herrscht: Coh. 1 (2 A) ἔδοξέ μοι καλῶς ἔχειν ἐξετάσαι . . . ἵν' οἱ μὲν ἀπαλλαγῶσι . . . ἡμεῖς δὲ ἀποδείξωμεν; 8 (9 B) ἑαυτοὺς ἐδέησε παρασχεῖν τῇ . . . ἐνεργείᾳ, ἵνα τὸ θεῖον πλῆκτρον . . . ἀποκαλύψῃ γνῶσιν; 9 (9 D) ταῦτα ἀποδεῖξαι πειρῶμαι, ἵνα γνῶτε . . . Ebenso 12 (12 D); 13 (13 E); 13 (14 A); 13 (14 E); 17 (17 B); 17 (17 C); 20 (19 A); 21 (19 D); 21 (19 E zweimal); 28 (27 A); 32 (30 E); 32 (31 D); 33 (32 A); 34 (32 B); 36 (34 E).

Aus der Einführung und Behandlung der Finalsätze kann also nichts gegen die Echtheit der Coh. gefolgert werden, wohl aber das Gegenteil.

Da gegen die Echtheit der Coh. namentlich angebliche „Demosthenismen" geltend gemacht worden sind, so nehme ich Veranlassung, hier im Anschlusse an die Behandlung der Finalsätze einen solchen Fall anzuführen. Ὀλυνθ. Α 14 heisst es nämlich: Τί οὖν τις ἂν εἴποι ταῦτα λέγεις ἡμῖν νῦν; Ἵνα γνῶτε, ὦ ἄνδρες Ἀθην., καὶ αἴσθησθ' ἀμφότερα . . . Und Coh. 34 (32 B): Τοῦ χάριν μνημονεῦσαι τούτων νυνὶ προήχθην, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες; Ἵνα γνῶτε ὅτι . . . Und doch beweist dieser Fall nichts gegen die Echtheit der Coh.; denn fürs erste ist das eine allgemeine rhetorische Formel, die jedem Redner naheliegt[2]); sodann findet sich auch Ap. I 68 (99 D) ἵνα γνωρίζητε; Dial. 79 (305 C) ἵνα δὲ γνωρίζῃς; Dial. 84 (310 B) ἵνα

---

1) Ὅπως kommt, aber indirekt fragend (anstatt des deklarativen ὅτι), noch vor Coh. 32 (31 C) Ὁρᾶτε, ὅπως ὀνομάζει; ferner als indirekt fragendes Adverb in einem unvollständigen Satze Coh. 37 (35 A) οὐκ οἶδ' ὅπως; vgl. Ap. I 14 (61 B) οὐκ ἔσθ' ὅπως.

2) Vgl. Matth. 9, 6: ἵνα δὲ εἰδῆτε, Luk. 1, 4: ἵνα ἐπιγνῷς.

γνωσθῇ; endlich bringt auch der Verfasser der Coh. die Formel *ἵνα γνῶτε* noch ein andermal, wenn auch nicht ganz wörtlich, sondern mit *ὅπως*: *ὅπως γνῶτε* 12 (12 C); vgl. Dial. 88 (316 B) *ὅπως ἐπιγνῶσι*; Ap. II 14 (51 E) *ὅπως γνωσθῇ*.

Im Anschlusse hieran ist ferner zu erwähnen, aber nicht gegen, sondern für die Echtheit der Coh., das wiederholte formelhafte Vorkommen gewisser Finalsätze in der Coh. und bei J., besonders *ἵνα (μὴ) δόξω* (bezw. *δόξῃς* etc.):

Coh. 12 (12 D); 17 (17 B); 20 (19 A); 32 (30 E); 32 (31 D); 33 (32 A). — Ap. I 3 (54 A); 14 (61 D); Dial. 80 (306 C).

Ἵνα γνωσθῇ und Aehnliches ist soeben erwähnt worden.

Hierher gehört auch das einen Finalsatz einleitende *τοῦ χάριν*: Coh. 28 (27 A); 34 (32 B). Ihm am nächsten steht indirekt fragend *ὅτου χάριν* Dial. 94 (322 B). Vgl. Ap. II 12 (50 C) *τίνος χάριν*; Dial. 2 (218 C) *οὗ χάριν*; Dial. 1 (217 C), 5 (223 D) *τούτου χάριν*; 44 (262 D) *ὑμῶν χάριν*.

In den Temporalsätzen mag als auffallend nur über das temporal-hypothetische *ὅταν* einiges bemerkt werden. *Ὅταν* mit Konjunktiv wird nämlich in Ap. I auch von einmaligen Ereignissen gebraucht, die nicht in der Zukunft liegen; z. B. „wenn der Prophet sagt": *ὅταν λέγῃ* Ap. I 37 (77 A), 38 (77 C u. D) dreimal; 42 (80 B) u. ö.; ebenso Dial. 76 (301 A); 114 (341 C); 129 (358 D); 129 (359 A); *ὅταν λαλῇ* Ap. I 39 (77 D); Ap. I 33 (74 E): *ὁ θεὸς προεμήνυσε μέλλειν γίνεσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, μὴ ἀπιστηθῇ*[1]); *ὅταν ἐξετάσητε* Ap. I 7 (56 D) u. ö. Dass *ὅταν* in der Coh. nicht vorkommt[2]), kann schon deswegen nicht gegen die Echtheit geltend gemacht werden, weil es auch in der ganzen Ap. II nicht vorkommt. Dafür hat die Coh. wieder ihre Specialität in *ἐπειδάν* Kap. 3 (4 C)[3]).

---

1) *Ὅταν* mit Ind. Pft. (*ὅταν κεκήρυκται*) ist zwar bei J. *ἅπ. λεγ.* Ap. I 52 (87 B), kommt aber nach Kühner (II, 1. Abt. S. 205 A. 1) in der späteren Gräcität öfter vor; vgl. Dial. 16 (234 C) *ὁσάκις ἂν ἐδυνήθητε, ἐπράξατε.*

2) Die drei Stellen der Coh. Kap. 32 (31 C), 37 (35 D), 37 (36 B), wo *ὅταν* steht, kommen deswegen nicht in Anschlag, weil sie Citate sind.

3) *ἐπειδάν* in Kap. 26 (25 A) ist Citat.

Von den **Konditionalsätzen** kommen zunächst die sogenannten **irrealen** in Betracht; sie sind in der Coh. regelmässig behandelt. Es finden sich übrigens nur zwei Beispiele: Cap. 2 (3 A) *εἰ μὴ . . . ὑπέδεισαν, ἐδέδετο ἄν*, und Kap. 35 (33 A) *εἰ δυνατὸν . . . ἦν, ἔγνωτε ἄν*; vgl. Ap. I 12 (59 B) *εἰ ἐγίνωσκον . . . οὐκ ἄν τις ᾑρεῖτο*; 43 (80 E) *εἰ δὲ εἵμαρτο . . . οὐκ ἄν ποτε δεκτικὸς ἦν καὶ . . . μετετίθετο*[1]. Ap. II 7 (45 BC), Dial. 18 (235 E) u. ö.

An „Fällen der **Wirklichkeit**"[2] sind aus der Coh. zu verzeichnen: Coh. 2 (3 E) *εἰ προσήκει, ὁ ποιητὴς ὑπομνήσει*; 2 (4 A) *εἰ μὲν πιστεύετε, ἀνάγκη* (sc. *ἐστί*) . . .; 3 (4 B) *εἰ δὲ παραιτεῖσθε λέγειν . . . τίνας φατέ*; 11 (12 C) *μηδὲν νομίζητε παράδοξον γεγενῆσθαι, εἰ ὁ θεὸς . . . τιμῆσαι προὔθετο*; 14 init. (14 E 15 A) *Δεῖ . . . μηδ' εἴ τι σφαλέντες αὐτοὶ παρέδοσαν ὑμῖν τοῦτ' ἀληθὲς εἶναι νομίζειν*; 19 (18 C) *εἰ δὲ ποθεῖτε γνῶναι, ἀκούσατε*; 20 (19 A) *εἰ . . . βούλεται, δῆλον ὅτι ἀνάγκη . . . λέγειν*; 23 (21 E) *εἰ ἀνάγκη* (sc. *ἐστί*) . . . *πῶς ἐγχωρεῖ*; 26 (24 D) *θαυμαζέτω μηδείς, εἰ . . . οὕτως γέγραφε*; 36 (33 C) *εἰ δὲ . . . λέγεται . . . πῶς εἰσιν ἄξιοι*; 36 (33 C) *εἰ Σωκράτης ὁμολογεῖ . . . πῶς ἐπηγγέλλοντο*; 36 (34 C) *εἰ δὲ . . . κωλύει . . . πείσθητε Ὀρφεῖ* . . .; 36 (34 CD) *εἰ δὲ . . . ἐνοχλεῖ . . . πείσθητε* . . .; 38 (36 E) *εἰ τοίνυν ἡγεῖσθε . . . πείσθητε* . . .

Dem entspricht Ap. I 8 (57 C) *εἰ μὲν οὖν . . . φήσει τις, πρὸς ὑμᾶς ἥδε ἡ πλάνη ἐστίν*; 12 (59 D) *εἰ . . . τιμᾶτε, πράττετε ὃ δύνασθε*; 20 (66 C) *εἰ . . . λέγομεν, τί . . . μισούμεθα* = wenn wir sagen (und wir sagen es in der That); ebenso 22 (68 B); 26 (70 B u. C); 28 (71 C); 43 (80 D); 43 (80 E); 45 (83 AB) *εἰ . . . ἐντεύξεσθε, οἱ πλέον τι δύνασθε*; 55 (90 E); 56 (91 C); 57 (91 E); 62 (95 B); 68 (99 B) zweimal. Dial. 5 (223 AB)[3]; 26 (243 C) u. ö.

---

1) Ap. I Kap. 33 (75 A) *εἰ γὰρ ἐσυνουσιάσθη . . . οὐκ ἔτι ἦν παρθένος*; **ohne** *ἄν*, s. Krüger, 1. Teil, § 54, 10.

2) Krüger, 1. Teil, § 54, 9.

3) Der Wortlaut ist übereinstimmend mit Coh. 20 (19 A).

Εἰ mit Optativ steht zur Darstellung der Meinung, „man halte für möglich sowohl, dass der betreffende Gedanke stattfinde, als dass er nicht stattfinde“ [1]); im übergeordneten Satze (Apodosis) steht regelmässig Optativ mit *ἄν* (Potentialis), jedoch statt dessen auch der Indikativ einer Hauptzeit [2]).

Diese Fälle sind in der Coh. und beim echten J. zahlreich anzutreffen.

Coh. 1 (1 B) . . . *οὐδὲν οἰομένους . . . ἔσεσθαι* (i. e. Indikativ Futur), *εἰ . . . φαίνοιτο;* 5 (6 A) *εἰ εὕροιμεν . . . ῥᾴδιον οἶμαι γινώσκειν;* 5 (6 D) *ἀγνοῶν ὅτι, εἰ χρῷτο . . . φανήσεται;* 7 (8 A) u. 28 (28 A) *εἰ δέ τις . . . ἐθέλοι* mit dem Indikativ des Futurs in der Apodosis; 28 (28 B) u. 32 (30 D) *εἰ δέ τις . . . ἐθέλοι, εὕροι ἄν;* 13 (13 D) u. 13 (14 C) *εἰ δέ τις φάσκοι, γνώτω;* 18 (17 E) *εἰ δὲ καὶ . . . προσθεῖναι δέοι, ἀκούσατε;* 34 (32 A) *εἰ δέ τις ἐξετάζοι, εὑρήσει;* 38 (37 A) *εἰ δέ τις οἴοιτο . . . μεμαθηκέναι, ἀκουέτω.*

Ap. I 3 (54 A) *εἰ δὲ μηδὲν ἔχοι τις ἐλέγχειν, οὐχ ὑπαγορεύει ὁ λόγος ἀδικεῖν;* 22 (68 A) *εἰ δὲ αἰτιάσαιτό τις ἐσταυρῶσθαι αὐτόν, καὶ τοῦτο . . . ὑπάρχει;* 27 (70 E) *εἰ τύχοι, μίγνυται.*

Ap. II 5 init. (43 E) *εἰ δέ τινα ὑπέλθοι καὶ ἡ εὔνοια αὕτη . . . καὶ τοῦτο διαλύσω.* Ein weiteres Beispiel für *εἰ* mit Optativ findet sich in der Ap. II nicht.

Dial. 3 (221 B) *εἴ γέ σοι λέγοι τις . . . οὐκ ἂν πρότερον εἰδείης ἢ ἴδοις . . . ἀλλ' οὐδὲ λόγον ἂν ἔχοις εἰπεῖν, εἰ μὴ ἀκούσαις.*

Der letzte Fall von Konditionalsätzen endlich ist der, „dass die Bedingung als objektiv möglich vorzustellen ist“: *ἐάν* mit Konjunktiv in der Protasis.

Dieser Fall kommt nun oft vor in den Apologien und im Dialog, aber nie findet sich *ἐάν* (*ἤν* oder *ἄν*) in der Coh. Indes kann daraus meines Erachtens trotzdem nichts gegen die Echtheit gefolgert werden; denn wenn auch *ἐάν* selbst

1) Krüger a. a. O. § 54, 11 u. A. 1.
2) Kühner, 2. Teil, 2. Abt., § 576 b (S. 979).

nicht vorkommt, so treffen wir doch das für Wiederholung in Gegenwart und Zukunft damit gleichbedeutende Wort *ἐπειδάν* mit Konjunktiv, wie schon oben[1]) erwähnt worden ist. Ferner kommt auch in der Ap. I, und zwar in dem langen Zwischenraume von Kap. 10 (58 B) bis Kap. 44 (82 C), *ἐάν* nur ein einziges Mal vor, nämlich Kap. 16 (63 E), obwohl es z. B. Kap. 12 (59 D) anstatt *εἰ τιμᾶτε* oder Kap. 22 (68 A) anstatt *εἰ αἰτιάσαιτο* mindestens ebenso gut stehen könnte wie *εἰ* mit Optativ und noch besser als *ὅταν λέγῃ*, das in derselben Ap. I 38 (77 C), 42 (80 B) [39 (77 D)] und im Dialog 76 (301 A), 114 (341 C), 129 (358 D) u. ö. steht. Ferner steht auch in Ap. I einigemale, wo ganz bestimmt *ἐάν* mit Konjunktiv erwartet wird, *εἰ* mit dem Indikativ des Futurs[2]): Kap. 8 (57 C) *εἰ φήσει τις*; 45 (83 A) *εἰ ἐντεύξεσθε*. Was nun in der Ap. I so lange nicht vorkommt, dessen Fehlen wird in der Coh. unter den gleichen Umständen kaum als entscheidend gegen die Echtheit gelten dürfen. Endlich zeigen die für *εἰ* mit Indikativ Präsens oder Futur, für *εἰ* mit Optativ und für *ἐάν* bezw. *ὅταν* aus J. und der Coh. angeführten Beispiele deutlich, dass gerade bei den Konditionalsätzen der Möglichkeit sehr viel auf die subjektive Auffassung ankommt, und dass hiefür weder bei J. noch beim Verfasser der Coh. die Einhaltung einer bestimmten Norm sich erkennen lässt[3]).

In den Kausalsätzen der Coh. ist das eine auffallend, dass mit *ἐπεί* in zwei Fällen *μή* verbunden ist: Coh. 13 (14 AB) *ἐπεὶ δὲ ἔγνω τοὺς ἄνδρας μὴ μόνον* etc. u. 35 (33 A) *ἐπεὶ*[4]) *μὴ*

1) S. 97 a. E.

2) Ap. II 4 (43 DE) stehen *εἰ* mit Ind. Fut. u. *ἐάν* mit Konj. vom gleichen Satze abhängig nebeneinander: *εἰ ἑαυτοὺς φονεύσομεν, αἴτιοι ἐσόμεθα . . . . ἐὰν τοῦτο πράξωμεν.*

3) Am schlimmsten scheint es um die subj. Auffassung bestellt zu sein im folgenden Satze Dial. 10 (227 E): *εἰ οὖν ἔχεις πρὸς ταῦτα ἀπολογήσασθαι, τοῦτό σου ἡδέως ἀκούσαιμεν καὶ . . . συνεξετάσωμεν.*

4) Die Ausgabe von Migne (Maranus) liest übrigens hier mit den Codd. GD und den anderen Editionen *ἐπειδή*. Vgl. Ottos Bemerkung zu der Stelle.

δυνατόν (sc.: ἐστι); — während ἐπειδή und (οὐκοῦν) ἐπειδήπερ unter denselben Verhältnissen οὐ haben: 8 (8 E); 11 (11 E); 38 (36 B). Auch die anderen Werke J.s haben ἐπεὶ οὐκ, z. B. Ap. II 9 (47 E) [1]. *Καὶ γάρ* ist in den Apologien und dem Dialog häufig, findet sich dagegen nicht in der Coh.

In parataktischen Vergleichungssätzen ist in allen hier in Betracht kommenden Schriften ein Lieblingswort ὁμοίως: z. B. Coh. 28 (28 B); 30 (29 B); 30 (29 C); 30 (29 D); 32 (31 B);

Ap. I 3 (54 B); 5 (56 A); 8 (57 B); 18 (65 C); 20 (66 C); 31 (72 E);

Ap. II 1 (41 B); 2 (42 E); 11 (49 B);

Dial. 3 (221 A); 10 (227 A); 10 (227 D); 10 (227 E); 44 (263 A) u. ö.

In konklusiven Hauptsätzen ist eine oft gebrauchte Wendung μὲν οὖν: z. B. Coh. 16 (17 B); 17 (17 E); 18 (18 A); 19 (18 D). Ebenso Ap. I 13 (60 C); 15 (61 E); 32 (73 B); 37 (77 C) u. ö. bei J. *Γοῦν* zur Einführung einer Person kommt nur in Coh. vor: 7 (8 A); 9 (10 B); 15 init. (15 C); 24 (22 D); 36 (34 A).

In Deklarativsätzen ist ὅτι δέ eine in der Ap. I, dem Dialog und auch in der Coh. sehr beliebte Einführungsformel, z. B.:

Coh. 12 (12 E); 15 (16 D); 17 (17 D); 19 (18 B); 25 (24 C); 28 (26 E); 30 (29 E);

Ap. I 12 (59 E); 33 (75 D); 42 (80 B); 45 init. (82 D); 47 (84 B); 48 init. (84 C); 49 (85 B); 50 init. (85 B); 61 (94 A);

Dial. 33 (250 E); 34 (252 E); 80 (306 D); 83 (309 B) u. ö.; — nicht aber in Ap. II.

---

1) Kühner, 2. Teil, § 513, S. 747, 3 sagt: „Die Verbindung der Kausalkonjunktionen mit μή ... gehört nur den Schriftstellern der späteren Gräcität an, die sich des Unterschiedes zwischen μή und οὐ nicht mehr klar bewusst waren und nach dem gewöhnlichen Gange der Sprache die kräftigere Negation vorzogen".

Dagegen kommt Ap. II 3 (47 B) *καὶ ὅτι* vor, ebenso im Dialog sehr oft, z. B. 21 init. (238 A); 22 init. (238 D); 22 (240 D); 34 (252 D); 40 (259 A); 40 (259 D); 44 (263 A); nicht aber in der Coh.

In den Relativsätzen der Coh. ist „*τὸν ὃν . . . καλέουσι*“ Kap. 2 (3 A) auffallend; ebenso findet sich Ap. I 5 (55 E) *τοὺς οἵ*; Dial. 47 (266 B) *τὰ ὅσα*; Dial. 67 (292 A) *τῶν ὅσα*. Auch Otto in seiner Ausgabe des Corp. Apolog. macht darauf aufmerksam.

Auch die Fragesätze geben zu einigen Bemerkungen Anlass. Es steht nämlich in der Coh. einigemale in indirekten und sogar in direkten Fragesätzen das Relativ anstatt des Interrogativs: Coh. 5 (7 A) *δι' ἣν αἰτίαν*; 15 (15 C) *οἷα . . . κηρύττει λέγων, ἀναγκαῖον ὑπομνῆσαι ὑμᾶς;* 20 (19 A) *οἵους εἶναι τοὺς θεοὺς . . . οἴεσθαι προσήκει . . . παρῆκε σκοπεῖν;* 35 (33 A) *ἔγνωτε ἄν, ὅσων ὑμᾶς ἀπαλλᾶξαι κακῶν προείλοντο.* Daneben steht allerdings auch das Interrogativ: 2 (2 E) *τίνα λέγει, ἴσασιν οἱ ἐντυγχάνοντες*; 5 (5 E) *πυθοίμην ἄν, παρὰ τίνων αὐτοὺς μεμαθηκότας εἰδέναι φασί*; 11 (12 B) *ἐρομένου τινός, τίνας συνέβη θεοσεβεῖς ἄνδρας γεγενῆσθαι*; ebenso in Kap. 24 (23 A); 16 (16 D) *τίνα δὲ καὶ τὴν Σίβυλλαν διδάσκειν συμβαίνει . . .*; 34 (32 A) *εἰ δέ τις . . . ἐξετάζοι λόγον, πόθεν ὁρμώμενοι διέγνωσαν . . . .*; 38 (36 C) *γνῶτε, πόσων ὑμῖν ἀγαθῶν αἰτία ἔσται.*

Nebeneinander stehen fragende und relative Pronomina: Coh. 1 (2 A) . . . *ἐξετάσαι τοὺς διδασκάλους, οἵτινες καὶ ὅσοι καὶ καθ' οὓς γεγόνασι χρόνους;* 2 (3 B) *τίνα δὲ . . . ἔξεστι μανθάνειν καὶ ὅσα πεπόνθασιν, ἀκόλουθόν ἐστιν ὑπομνῆσαι.*

Auch beim unbestrittenen J. kommt das Relativ anstatt des Interrogativs in der indirekten Frage vor, und neben dem Interrogativ: Ap. I 34 (75 D) *ὅπου γεννᾶσθαι ἔμελλεν, ὡς προεῖπεν . . . ὁ Μιχαίας, ἀκούσατε;* 46 (83 E) *δι' ἣν αἰτίαν ἀπεκυήθη . . . ὁ νουνεχὴς καταλαβεῖν δυνήσεται*; 52 (87 C) *ἐν οἵᾳ αἰσθήσει γενέσθαι μέλλουσιν, ἀκούσατε.*

Ap. II 4 (43 C) *ἐρῶ, δι' ἣν αἰτίαν τοῦτο οὐ πράττομεν.* Dial. 110 (336 C) *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστι, φασί;* 120 init. (348 A) *Ὁρᾶτε μέντοι, ὡς καὶ τῷ Ἰσαὰκ τὰ αὐτὰ καὶ τῷ Ἰακὼβ ὑπισχνεῖται.* Ja es kommt, dem direkt fragenden „*δι' ἣν αἰτίαν*" der Coh. gewiss sattsam entsprechend, Dial. 84 (310 A) vor: *εἰς ὃν* (ebenfalls direkt fragend) *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐβόα;* Blass sagt nun allerdings, dass sich Relativa und Interrogativa . . . mischen. Aber *ὅστις* oder gar *ὅς* in direkter Frage hält er für ganz unglaubhaft [1]).

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchungen zusammen, so ist es folgendes:

1. Sehr vieles in Bezug aut Sprachschatz, Wort- und Satzverbindungen hat die Coh. mit den anerkannt echten Werken J.s gemeinsam.

2. Das eine oder andere Wort, die eine oder andere Konjunktion kommt in der Coh. vor oder fehlt darin, während in manchem anderen Werke J.s das Gegenteil davon der Fall ist. Das ist dieselbe Eigentümlichkeit, wie sie auch die beiden Apologien und der Dialog gegeneinander aufweisen.

Der erstgenannte Punkt spricht direkt für die Echtheit, der zweite kann mindestens nicht gegen sie geltend gemacht werden. Dazu kommt aber noch ein wichtiger Umstand, der bei der Behandlung der Echtheitsfrage meines Erachtens nur von Semisch entsprechend gewürdigt worden ist. Es treten nämlich in der Coh. wie in den unbezweifelten Werken J.s gewisse Wörter, Redensarten, Wortverbindungen auf die Bildfläche und wiederholen sich öfter, um dann wieder zu verschwinden, vielleicht später wieder aufzutauchen. Wer die Citate, die ich bis jetzt vorgeführt habe, auch hinsichtlich der

---

1) Grammatik der neutestamentlichen Sprache § 50, 5. — Ich glaube, angesichts der aus J. citierten Stellen würde Blass kaum mehr Matth. 26, 50 (*ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει;*) für korrumpiert erklären (a. a. O. S. 172).

Kapitelzahlen nicht unbeachtet gelassen hat, dem kann dies kaum entgangen sein; vgl. besonders, um es kurz zusammenzufassen, *θρησκεία*, *πρόφασις*, *γελοῖος*, *προσήκει*, *συμβαίνει*, *ὥσπερ μὴ ἀρκούμενος*, *καὶ αὖθις*, *ἐπεί* in der Bedeutung von „denn", *μὲν οὖν*, *ἵνα (μὴ) δόξῃ*. Zu den angeführten Beispielen füge ich noch hinzu: *ἀνάγκη πᾶσα* Coh. 20 (19 A), 23 (21 E); *προειρημένος* Coh. 1 (1 C); *προείρη(ν)ται* Coh. 7 (8 A), 7 (8 C) zweimal, 7 (8 D), 25 (23 B), 25 (23 E), 35 (32 E), 36 (34 C); *σώζεσθαι* Coh. 13 (14 C), 13 (14 D) zweimal, 13 (14 E), 37 (35 E) zweimal, 38 (36 D), 38 (36 E); dazwischen einmal *σώζειν*, 28 (27 C); *σώζεσθαι* in der Bedeutung, „sein Heil erreichen" Coh. 4 (5 C). Aus dem Dialog weise ich auf das schon oben genannte *τουτέστι* hin, das besonders in den Kapiteln 78—92 häufig wiederkehrt, ferner auf die eine Zeit lang von Kapitel 80 an stets wiederkehrende Schlussformel *ὡς καὶ* (*προς-*, *ἀπέδειξα*) etc.;

ferner auf: *κέκραγε*: Dial. 12 (229 B), 15 (232 E), 16 (233 D), 19 (236 B), 28 (245 C); dann findet sich das Wort nicht mehr;

βοᾷ (*βοᾶν*, *βοῶν*): Dial. 12 (229 A), 17 (235 C zweimal), 24 (241 D), 24 (242 B), 25 (242 B), 27 (244 C).

Aus Ap. I weise ich hin auf *ἀλλ' οὐδέ*: 9 init. (57 C), 10 init. (58 A);

ὅταν: 36 (76 D), 37 (77 A), 38 (77 C und D) dreimal, 39 (77 D), 42 (80 B).

Ὅτι δέ ist in Ap. II und im Dialog gebräuchlich, ganz besonders häufig aber in Ap. I, wo es neben *ὅταν δέ*, *ὡς δέ* und *ἵνα δέ* zur Anknüpfung viel dazu beiträgt, dass die Sprache stellenweise einen gar so monotonen Eindruck macht [1]): Ap. I 33 (75 D), 45 (82 D), 47 (84 B), 48 (84 C), 49 (85 B), 50 (85 C), 61 (94 A). Durch diese einleitenden Phrasen wurde eine frühere ausser Kurs gestellt, nämlich *τῷ δέ* bezw. *τῷ γάρ* mit Infinitiv, Ap. I 20 (66 D) zweimal, 20 (66 E), 21 (66 E); vgl. *ᾧ δὲ λέγομεν* Ap. I 22 (68 B).

---

1) Trotzdem es ein paarmal mit *ὅτι οὖν* wechselt, z. B. Kap. 24 (69 A) u. 47 (84 A); mit *καὶ ὅτι*: 47 (84 B) u. ö.; u. mit *ὅτι τε*: Kap. 48 (84 C).

§ 2. Satzbau (Perioden).

An und für sich würde es genügen, die Coh. mit J. zu vergleichen, und wie bei der Disposition und beim Wortvorrate zu untersuchen, ob und welche Aehnlichkeiten sich feststellen lassen. Aber da für die Coh. ein eigener ausserjustinischer Massstab angelegt worden ist, nämlich Demosthenes[1]), so ist es kaum zu umgehen und nicht ohne Reiz, diese Aichzeichen zu prüfen und gegebenenfalls zu berichtigen, diesen „Demosthenes II." mit dem wahren und einzigen Demosthenes zu konfrontieren.

Dem I (d. i. *Ὀλυνθ. A*) 16: *Τὸ μὲν οὖν ἐπιτιμᾶν ἴσως φήσειέ τις ἂν ῥᾴδιον καὶ παντὸς εἶναι, τὸ δ' ὑπὲρ τῶν παρόντων ὅ τι δεῖ πράττειν ἀποφαίνεσθαι, τοῦτ' εἶναι συμβούλου.*

Dieses nachgesetzte *τοῦτο*, das den substantivierten Infinitiv *ἀποφαίνεσθαι* wieder aufnimmt, ist nach Dräseke ein „einzigartiger" Demosthenismus[2]), und hat sein Spiegelbild Coh. 25 (23 C): *ἀγνοῶν, ὅτι οἷς Ὁμήρῳ μέμφεται, τούτοις αὐτὸς περιπίπτων ἐλέγχεται*; desgl. 25 (23 E) *ὅσα . . . οἴεται δεῖν λέγειν . . . ταῦτα μυστικῶς προήρηται λέγειν*, u. a.

Zunächst ist hier zu bemerken, dass Dräseke wieder einmal etwas neben die Scheibe schiesst, wenn er den Satz aus *Ὀλυνθ. A.* als Beispiel für die Wiederaufnahme eines Relativsatzes durch das Demonstrativpronomen anführt; mit *τοῦτο* wird nämlich hier der Infinitiv *τὸ ἀποφαίνεσθαι* wieder aufgenommen (was nicht relativisch, sondern vielmehr demonstrativisch ist). Wenn wir übrigens genauer zusehen, so erscheint dieses *τοῦτο* hier nicht so fast als demosthenisch, denn vielmehr als griechisch überhaupt. Wir haben nämlich zwei substantivierte Infinitive als Subjekte; das Prädikat zum ersten Infinitiv: „*ῥᾴδιον καὶ παντός ἐστι*", ist unmittelbar

---

1) S. oben S. 49 f.

2) Dräseke sagt, dass „die von ihm angeführten rednerischen Eigentümlichkeiten des Satzbaues in einzigartiger Weise dem Demosthenes eigen sind" (Z. f. K.-G. 7, S. 284).

und ohne verbindendes oder rekapitulierendes *τοῦτο* angefügt, weil Artikel und Infinitiv durch nichts von einander getrennt sind: *τὸ ἐπιτιμᾶν*, während dagegen der zweite Infinitiv *τὸ . . . ἀποφαίνεσθαι* durch einen langen Zwischensatz (*ὅ τι δεῖ πράττειν ὑπὲρ τῶν παρόντων*) auseinandergehalten ist. Wir verfahren im Deutschen genau ebenso, wenn wir verständlich sein wollen: „Schimpfen ist leicht, aber was in der gegenwärtigen Lage zu thun ist, „das" zu zeigen ist Sache eines Ratgebers, (oder noch genauer: aber zu zeigen, was . . . . zu thun ist, „das" ist Sache eines Ratgebers)". Auch Sallust hat sich so ausgedrückt: idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est[1]). Das ist also nicht einmal specifisch demosthenisch, sondern grammatikalisch richtig beziehungsweise notwendig und allgemein gebräuchlich, namentlich beim echten und unbestrittenen J., z. B. Ap. I 32 (74 C): *ὃν τρόπον . . ., οὕτως καὶ τοῦτο* (*ἐμηνύετο οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα*); vgl. Ap. I 12 (59 A): *οὐ ταῦτα δοξάζομεν, ὡς λαθεῖν θεὸν . . . ἀδύνατον εἶναι;* und als Beispiel für die Aufnahme eines einzelnen Nomens durch das Demonstrativ diene Ap. I 21 init. (66 E) *τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα . . . φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι . . . καὶ τοῦτον σταυρωθέντα* etc. 35 (75 E) *ὡς δὲ καὶ λήσειν ἔμελλε . . . ὅπερ καὶ γέγονεν, ἀκούσατε τῶν προειρημένων εἰς τοῦτο*; Dial. 42 (260 D) *Καὶ ὁ Ἡσαΐας ὡς ἀπὸ προσώπου τῶν ἀποστόλων λεγόντων . . . ὅτι . . . διὰ τοῦτο λέγει οὕτως;* dieses *διὰ τοῦτο* fasst den ganzen vorhergehenden Satz zusammen wie bei Demosthenes *τὸ ἀποφαίνεσθαι* durch *τοῦτο* zusammengefasst wird; ebenso Dial. 103 (331 A): *Ἡρῴδου δὲ . . . λαβόντος τὴν ἐξουσίαν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ, ᾧ καὶ Πιλάτος χαριζόμενος τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε, καὶ τοῦτο γενησόμενον προειδὼς ὁ θεὸς εἰρήκει οὕτως.* Eine geradezu klassische Parallele aber zu dem aus *Ὀλ. Α.*

---

1) bell. Cat. 20, 4.

citierten Satze bildet Dial. 3 (220 D); ich setze die beiden untereinander:

{Ὀλυνθ. *A*: *τὸ μὲν οὖν ἐπιτιμᾶν ῥᾴδιον* . . . .
{Dial. 3 (220 D): *τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον*

{*τὸ δ'* . . . . *ἀποφαίνεσθαι*, *τοῦτ' εἶναι συμβούλου*
{*καὶ τοῦ εἶναι τοῖς ἄλλοις αἴτιον*, *τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός*.

Dräseke hat zum Beleg für die Wiederaufnahme des Relativsatzes durch das Demonstrativ ein besseres Beispiel beigebracht: *Ὀλυνθ. B 26: εἶθ' οὕτως ἀγνωμόνως ἔχετε . . . ὥστε δι' ὧν ἐκ χρηστῶν φαῦλα τὰ πράγματα τῆς πόλεως γέγονε, διὰ τούτων ἐλπίζετε τῶν αὐτῶν πράξεων ἐκ φαύλων αὐτὰ χρηστὰ γενήσεσθαι.* Lassen wir aus diesem relativen Gefüge alles weg, was nicht von Belang ist, so heisst der Satz: *δι' ὧν φαῦλα τὰ πράγματα γέγονε, διὰ τούτων τῶν αὐτῶν πράξεων αὐτὰ χρηστὰ γενήσεται.* Hier ist nicht auffallend *διὰ τούτων* (*τῶν πράξεων*), auch nicht auffallend *διὰ τῶν αὐτῶν* (*πράξεων*); das eine oder andere Demonstrativ ist sogar notwendig. Auffallend aber ist die pleonastische Verbindung zweier Demonstrativa (*τούτων τῶν αὐτῶν*); das erst ist eine Specialität. Nach einer ähnlichen Stelle aber suche ich in der ganzen Coh. vergeblich. Da hilft uns der gute J. wieder aus: Ap. I 61 (94 D) *αὐτὸ τοῦτο μόνον;* Dial. 14 (231 C) *τοῦτ' ἐκεῖνο τὸ βάπτισμα;* ähnlich Dial. 27 (244 E) *ὃν τρόπον . . . διὰ τῶν αὐτῶν;* Dial. 49 (268 B) *τοῦτο αὐτό;* 49 (268 D) *τοῦτον αὐτὸν τὸν προφήτην;* Dial. 87 (314 B) *περὶ τούτων αὐτῶν ὧν ἂν ἐρωτῶ.*

Was aber die Aufnahme des Relativs durch das Demonstrativ betrifft, so bietet schon der Dialog allein soviel von dieser „demosthenischen Specialität", dass es nicht schwer ist, daraus eine kleine Sammlung anzulegen. Einiges möge hier Platz finden.

Dial. 5 (223 D): *Ὅσα γάρ ἐστι μετὰ τὸν θεὸν . . . ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν;* 20 (237 C): *ὡς τὰ λάχανα . . . οὕτως καὶ τὰ ζῷα;* 35 (253 B): *ἃ γὰρ προλαβὼν μέλλειν γίνεσθαι ἔφη, ταῦτα ὄψει ὁρῶμεν;* 36 (254 D): *ἐλεύσομαι πρὸς ἃς βούλει*

ταύτας ἀποδείξεις; 14 (232 B) *ὅσον ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, τοσοῦτον* . . . Wenn man einwenden möchte, das sei ein Citat aus Is. 55, 9, so kann dagegen bemerkt werden, dass LXX, die sonst J. immer fast wörtlich citiert, hier nicht *ὅσον . . . τοσοῦτον* haben, sondern bloss *ὡς . . . οὕτως;* das andere, „demosthenische", stammt von J. Dial. 100 (327 C) *ἵνα καὶ δι' ἧς ὁδοῦ ἡ ἀπὸ ὄφεως παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβε, διὰ ταύτης τῆς ὁδοῦ καὶ κατάλυσιν λάβῃ*[1]).

Ap. I 10 (58 D) *ὅπερ γὰρ οὐκ ἠδυνήθησαν οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι πρᾶξαι, ταῦτα ὁ λόγος θεῖος ὢν εἰργάσατο.* Ap. I 33 (74 E) *ἃ γὰρ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα . . . ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε . . . μέλλειν γίνεσθαι;* 35 (75 E) *ὡς δὲ καὶ λήσειν ἔμελλε . . . ὅπερ καὶ γέγονεν, ἀκούσατε τῶν προειρημένων εἰς τοῦτο.*

Auf das unzähligemal sich wiederholende *ὃν τρόπον, οὕτως* oder *τὸν αὐτὸν τρόπον* in Ap. I und Dialog[2]) braucht nur hingewiesen zu werden, z. B. Ap. I 4 (55 B); 7 (56 D); 10 (58 C); 12 (59 E); 14 (61 B); 19 (65 E); 23 (68 D); 26 (70 B); 27 (70 D) etc. Dial. 27 (244 E) *ὃν τρόπον . . . διὰ τῶν αὐτῶν;* 33 (251 A); 39 (257 D); 94 (322 C) *ὅνπερ τρόπον, οὕτως;* 130 (360 A); 135 (365 D) etc.

Genau so verhält es sich mit den anderen von Dräseke angeführten Beispielen. Lept. 15: *ᾧ μόνῳ* (Dativ) *μείζους εἰσὶν αἱ δωρεαί, καὶ τοῦτ'* (Nominativ) *ἀφαιρεῖται;* 17: *ἃ* (Subjekt) *συμφέρει, ταῦτα* (Objekt) . . . *ἐπαινεῖν ἀνάγκη.*

Gar nichts beweist Lept. 86: *οἷς δι' ἐκεῖνον ἂν τότ' ἐδώκατε δωρεάν, διὰ τούτους νῦν αὐτὸν ἐκεῖνον ἀφαιρήσεσθε τὴν ἀτέλειαν;* denn wenn nicht etwa die Assimilation beliebt wird[3]), muss

---

1) = ut unde mors oriebatur inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur. (Praefatio de Cruce.)

2) Nicht in Ap. II, wo bloss einmal *ὃν τρόπον* vorkommt, und zwar ohne Demonstrativ: 6 (44 E).

3) Was in diesem Falle nach Krüger „hin und wieder" vorkommt a. a. O. § 51, 10 A. 3.

die Präposition *διά* im Hauptsatz immer da sein und ihren Kasus haben [1]). Die sogenannte (kor-)relative Satzstellung, wobei das Relativum vorangeht, während das Demonstrativum nachfolgt, wird von den griechischen Grammatikern als etwas „sehr oft Vorkommendes“ bezeichnet [2]). Krüger giebt für diesen „Demosthenismus“ viele Belege: aus Isokrates, Aristoteles, Euripides, Platon, Xenophon, nur keinen aus Demosthenes! Nach Buttmann stehen die Demonstrativpronomina fast abundierend, wenn sie einen Infinitiv oder einen ganzen Satz einleiten; zu den dort angeführten Beispielen aus Plat. Phaedr. p. 75 und Euripides Suppl. 310 vgl. das erste von Dräseke aus Demosthenes citierte Beispiel und Jac. 1,27: *Θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος . . . αὕτη ἐστὶν ἐπισκέπτεσθαι κτέ.*

Da beweisen die Sätze aus der Coh., auf welche Dräseke sich beruft, wahrlich gar nichts mehr, weder für die behauptete Nachahmung des Demosthenes, noch gegen die Echtheit der Coh.

Eine andere rednerische Eigenart bei Demosthenes soll darin bestehen, dass das Demonstrativpronomen gesetzt wird und unmittelbar daran das Relativ sich schliesst: Lept. 52: *ἀναγκάζομαι λέγειν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἃ . . . ἀκήκοα.* „Jeder andere würde hier das *ταῦτα* auslassen“ [5]) als natürlich der demosthenische Verfasser der Coh. — und, wie es gestattet sein möge beizufügen:

Isokrates ad Nic. p. 18: *τῶν πολιτειῶν αὗται πλεῖστον χρόνον διαμένουσι, αἵτινες ἂν ἄριστα τὸ πλῆθος θεραπεύουσι.*

---

1) Krüger a. a. O. § 51, 11.

2) Krüger § 51, 11 und Buttmann, § 127 d. Citiert ist dazu Isokrates Dem. 5: *ἃ ποιεῖν αἰσχρόν, ταῦτα νόμιζε μηδὲ λέγειν εἶναι καλόν.*

4) A. a. O. § 127 e.

5) Dräseke, Z. f. K.-G. a. a. O. S. 287.

Justinus Martyr, Dial. 2 (218 E) *τοῦτο . . . τοὔνομα ὅπερ ἐκαλεῖτο πατήρ*; 11 (228 C) *ἢ σὺ ταῦτα οὐκ ἀνέγνως, ἅ φησιν Ἡσαΐας*; 49 (268 A) *τῶν ταῦτα ἅπερ φὴς λεγοντων*; 79 (305 C) *τὴν ἐξήγησιν ταύτην ἣν μέμφῃ*: 80 (306 D) *τοῦτο ὁμολογοῦντά με ὃ καὶ πρὸς ὑμᾶς ὁμολογῶ*; ebenso 87 (314 D) *ταῦτα ἐποίουν ἃ καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν*; 99 (326 A) *τοῦτο προεῖμεν ὅπερ ἔμελλε λέγεσθαι*; u. ö.; Ap. II 5 (44 C) *ταῦτα πρᾶξαι ἅπερ συνέγραψαν*; 11 (50A) *τῶν τοιαῦτα πραξάντων ὁποῖα ἔφασαν*; 14 (52A): *οὐκ ἐπίστανται τοιαῦτα ὁποῖα λέγουσιν.*

Es liessen sich noch viele Beispiele dieser Art aus J. anführen, aber die vorliegenden dürften genügen.

„Eigenartig demosthenisch ist ferner die Aufnahme eines ganzen Satzes durch ein Demonstrativum. Der Redner liebt es, den Gedanken des voraufgegangenen Satzes durch das kräftige *οὗτος* eindringlich zuzuspitzen und wirksam zusammenzufassen“ [1]). Dräseke führt dafür einige Beispiele aus Demosthenes Lept. an z. B.: 3: . . . *ὅτι διὰ τὸ ῥᾳδίως ἐξαπατᾶσθαι τὸν δῆμον, διὰ τοῦθ' οὕτως ἔθηκε τὸν νόμον.*

Insoferne sich dieses *διὰ τοῦθ'* auf einen Infinitiv bezieht, ist das derselbe Fall wie oben *Ὀλυνθ. Α* 16 und deshalb nicht weiter zu behandeln. Bei derselben Gelegenheit haben wir auch bereits die nötigen Beispiele aus J. angeführt, wo sich das Demonstrativ *τοῦτο* auf einen ganzen Satz bezieht.

Uebrigens müssen wir uns nun doch auch damit etwas befassen, worin denn eigentlich Dräseke die Nachahmung des Demosthenes erblickt. Da sich Demosthenes vor allem durch Schwung und Lebhaftigkeit der Rede, durch herrlich gebaute, rhythmisch vollendete Perioden, durch eine ganze Skala rhetorischer Figuren auszeichnet, so hätte sich erwarten lassen, dass Dräseke hierin den wirklichen Nachahmer des Demosthenes suche. Veranlassung dazu scheint gegeben gerade durch den Anfang der Coh. . . . *ὦ ἄνδρες Ἕλληνες,*

1) Dräseke a. a. O. S. 285 f.

εὔχομαι τῷ θεῷ ἐμοὶ μὲν ὑπάρξαι . . . Aber nichts von dem, was wirklich demosthenisch ist, bietet uns Dräseke; ein paar Wörter, ein paar Redewendungen, welche, wie wir gesehen haben, weder dem Demosthenes noch der Coh. specifisch eigen sind, Wörter, deren Zahl sich aus Demosthenes sowohl für die Coh. als für die Apologien und den Dialog leicht vervielfältigen liesse, Wörter, „wie er sich räuspert und wie er spuckt" — als ob der, welcher „Herr Herr" sagt, damit auch schon ein Nachahmer des Herrn wäre. Was Dräseke versäumt oder umgangen hat, das wollen wir einigermassen einzubringen suchen; und zwar soll von den Elementen demosthenischer Rhetorik ausgegangen werden. Blass[1]) stellt hier[2]) an erste Stelle die Vermeidung des Hiatus.

Ich habe nun die erste olynth. Rede, d. h. in der Rosenberg'schen Ausgabe 226 Zeilen, jede durchschnittlich zu 45 Buchstaben, mit einem gleich grossen Stücke der Coh. verglichen, d. h. 230 Zeilen in der Ausgabe von Otto, die Zeile zu 47 Buchstaben gerechnet. Während bei Demosthenes die Elisionen sehr zahlreich und sogar die notwendigen Hiaten, d. h. jene, welche durch lange vokalische Endungen oder bei Cäsuren sich bilden, nach Möglichkeit vermieden sind, findet sich in der Coh. kaum eine Berücksichtigung dieses Gesetzes. Vermieden werden konnte und sollte in *Ὀλυνθ. Α* nur *τὰ διάφορα‿ἐνθάδ'* (27); in der Coh. dagegen findet man: 2 (2 C) *πατέρα‿ὀνομάζει*; 2 (2 D) *ποτὲ δὲ‿ὑπὲρ τοῦ Ἕκτορος*; 2 (3 A) *καλέουσι* (!)‿*ὑπέδεισαν*; *ἐδέδετο‿ἄν*; 2 (3 B) *ὅσα‿ὑπὸ‿ἀνθρώπων*; 3 (4 B) *τε‿αὐτοῖς*; 3 (4 D) *πάντα‿ἀναλύεσθαι*; 3 (4 E) *ἀέρα‿ἄπειρον*; 4 (5 B) *ἀγένητα‿ἄφθαρτα*, *οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα‿οὔτε* . .; 4 (5 B) *ἀέρα‿ὕδωρ*; 5 (6 B) *ἅπαντα‿ἀκριβῶς*; 6 (7 D) *ὥστε‿εἰδέναι προσήκει*; *τὸ δὲ‿ἐπιθυμικόν*; 6 (7 E)

1) Att. Bereds. 3. Abt. 1. Abschn. S. 100 ff.

2) Es versteht sich von selbst, dass, wenn von Nachahmung des Demosthenes die Rede ist, seine vollendetsten Werke in Betracht kommen; auch Dräseke hat seine „Belege" nur aus ihnen genommen.

Ἀριστοτέλης δὲ οὔ; ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος; 6 (8 A) *Ἀριστοτέλης δὲ ἀκίνητον αὐτὴν εἶναί φησιν;* 7 (8 D) *οἱ δὲ ἀριθμὸν . . . ἕτεροι δὲ ὕδωρ γονοποιόν.*

Ein Präludium für die Bestimmung des Rhythmus ist die Untersuchung der Quantitäten der einzelnen Wörter. Blass macht darauf aufmerksam, dass bei Demosthenes der Tribrachys fast ganz vermieden ist im Gegensatz zu dem Panegyriker Isokrates: ein Umstand, dem die demosthenischen Reden ganz besonders ihre Wucht und Feierlichkeit verdanken[1]. Und wenn Demosthenes von diesem Gesetze eine Ausnahme macht, so kann man meistens das Wort Quintilians bestätigt sehen: „adeo rebus accommodanda compositio, ut asperis asperos etiam numeros adhiberi oporteat et cum dicente aeque audientem inhorrescere[2]).“ Eine ähnliche Erklärung giebt Blass von den gehäuften Kürzungen in der Kranzrede u. s. w.[3])

Auch auf dieses Quantitätsgesetz hin habe ich die 1. olynth. Rede und die Coh. untersucht. Dort habe ich auf 105 Zeilen folgende Ausnahmen gefunden:

Ὀλυνθ. Α 7; *νυνὶ γάρ, ὃ πάντες ἐθρύλουν Ὀλυνθίους ἐκπολεμῆσαι δεῖν Φιλίππῳ, γέγονεν αὐτόματον;* gerade dieses hastige *γέγονεν αὐτόματον* ist hier sehr bezeichnend, ganz abgesehen davon, dass *γέγονεν* in arsi steht.

Ebendaselbst 8: *ταὐτὸν ὅπερ ἤδη πολλάκις πρότερον πεπόνθατε. Ταὐτὸν* steht hier am Ende, *ὅπερ* am Anfange des Kolons. Dasselbe ist der Fall 9: *τἄλλα, ἵνα μὴ . . . διατρίβω,* und 12: *μέγας γέγονεν ἀσθενὴς ὤν.* 9: *βασιλεὺς γέγονε Μακεδονίας* hätte sich wohl vermeiden lassen; desgleichen 10: *τῶν πρότερον ἐκείνων.* 11: *εἰ συνέβη τι παρὰ τῶν θεῶν,* und 13: *ἐπὶ τὸ ῥαθυμεῖν,* sind der gleiche Fall wie *Ὀλυνθ. Β* 12: *ὁ παρὰ τῆς . . . πόλεως,* den Blass erklärt und rechtfertigt[4]).

1) Blass a. a. O. S 105 ff.
2) Inst. or. IX, 4, 126.
3) A. a. O. S. 109 f.
4) A. a. O. S. 108.

Das sind also auf 105 Zeilen 2 Fälle, in denen das rhythmische Elementargesetz nicht genau beachtet worden ist; nämlich *βασιλεὺς γέγονε Μακ.* und *τῶν πρότερον ἐκείνων*; von strenger Kritik wird etwa auch noch *μέγας γέγονεν* dazu gerechnet werden.

Und was die anderen angeführten Fälle betrifft, die sich als begründete Ausnahmen erklären lassen, so bleiben diese nach Blass trotz der wohlwollendsten Erklärung Ausnahmen und wären Fehler, wenn sie zu häufig vorkämen.

Mit dieser Erkenntnis untersuchen wir nun die Coh., und zwar nur 88 Zeilen (zu je 47 Buchstaben).

1 (1 C) *ὁ περὶ τῆς*; 2 (2 B) *περὶ θεῶν θεογονίαν λεγομένην*; 2 (2 C) *ἃ περὶ τοῦ πρώτου θεοῦ λέγει, ὃν καὶ πατέρα ὀνομάζει*; 2 (3 A) *ἐδέδετο ἄν* — das ist besonders hübsch und feierlich! —; 2 (3 A) *Ὅσα δὲ . . . Διὸς ἀκολασίας*; 2 (2 E) *τίνα δὲ . . . . τοῖς ἔπεσι τούτοις*; 2 (3 B) *τίνα δὲ . . . καὶ ὅσα ὑπὸ ἀνθρώπων πεπόνθασιν*; 2 (4 A) *τοιαῦτα περὶ θεῶν*; 3 (4 B) — *περὶ θεῶν . . . τίνας ἑτέρους*; 3 (4 B) *τὰ οὕτω μεγάλα*; 3 (4 B) *τοὺς σοφοὺς . . . καὶ φιλοσόφοις λέξετε*; 3 (4 C) *ὥςπερ ἐπὶ τεῖχος*; 3 (4 C) *τῆς . . . θεολογίας . . . τῆς φιλοσοφίας*; 3 (4 D) und 3 (4 E) *πάντα ἀναλύεσθαι*; 3 (4 E) *Τρίτος Ἀναξιμένης*; 3 (5 A) *Οὗτοι πάντες ἀπὸ Θαλοῦ τὰς διαδοχὰς ἐσχηκότες . . . φιλοσοφίαν.*

Das sind auf 88 Zeilen 27 „Uebertretungen". Dazu verdiente Coh. 33 (31 DE) eigens registriert zu werden: *ἵνα ἅμα γενόμενοι ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις αὐτῶν γίνηται.* Mögen für einige dieser Fälle dem „Redner" auch mildernde Umstände zugebilligt werden, so bleibt immer noch mehr als genug, was sich nicht rechtfertigen lässt, vorausgesetzt natürlich, dass es sich um einen Nachahmer des Demosthenes handelt!

Nun dürfte es aber nicht uninteressant sein zu erfahren, dass wir in der I. Ap., der doch der Titel „Demegorie" so-

zusagen an der Stirne steht[1]), derselben Vernachlässigung der euphonischen und rhythmischen Gesetze begegnen. Um nicht allzulang zu werden, will ich die vermeidbaren Hiaten und Häufungen von Kürzen nur in den ersten 56 Zeilen der Ausgabe von Otto nachstehend verzeichnen.

Hiaten. Ap. I 2 (53 C) *κατὰ ἀλήθειαν*; 2 (54 A) *ἐργάται ἐλεγχόμεθα ἢ πονηροί*; 3 (54 A) *ἐὰν οὕτως ἔχοντα ἀποδεικνύωνται . . . οὐχ ὑπαγορεύει ὁ ἀληθὴς λόγος*; 3 (54 B) *οἳ οὐ κρίσει ἀλλὰ πάθει τὰ πράγματα ἐπάγειν ἀξιοῦτε . . . λόγου ἄληπτον . . . μὴ τυραννίδι ἀλλ' . . . φιλοσοφίᾳ ἀκολουθοῦντας . . . καὶ οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἀπολαύοιεν*; 3 (54 C) *ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες . . . . καὶ οἱ ἀρχόμενοι, οὐκ ἂν* . . . . 4 (54 D) *προσωνυμίᾳ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ . . . τῷ ὀνόματι . . . χρηστότατοι ὑπάρχομεν; διὰ τὸ ὄνομα*; 4 (54 E) *εὑρισκόμεθα ἀδικοῦντες . . . ἢ ἔπαινος . . . ἢν μή τι ἐνάρετον.*

Häufung von Kürzungen in Ap. I. Gleich das erste Wort: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ; φιλοσόφῳ* (ein Wort, das sich öfter wiederholt); ausserhalb der nötigen Titulaturen: 2 (53 C) *ὁ λόγος ὑπαγορεύει*; 2 (53 CD) *ὁ σώφρων λόγος ὑπαγορεύει*; 2 (53 D) *κἂν θάνατος ἀπειλῆται . . . ὅτι λέγεσθε . . . πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες* . . . 2 (53 E) *κατὰ τὸν ἀκριβῆ . . . κατεχομένους*; 3 (54 A) *οὐχ ὑπαγορεύει*; 3 (54 B) *τὰ πράγματα ἐπάγειν . . . ἀποφανεῖται* . . . 3 (54 C) *ἀναπολόγητον*; 4 (54 D) *ὀνόματος*[2]) . . . . *διὰ τὸ ὄνομα*; 4 (54 E) *εὑρισκόμεθα ἀδικοῦντες . . . ὑμέτερον ἀγωνιᾶσαι . . . . κόλασιν ὀφλήσητε. Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ . . . ἢν μή τι ἐνάρετον ἢ φαῦλον.*

Also auch hier machen wir die Wahrnehmung, dass die Coh. in dem gleichen Abstand von Demosthenes entfernt ist, wie sie dem unbestrittenen J. nahe steht.

---

1) Kap. 1. *Αὐτοκράτορι . . . . καὶ Δήμῳ παντὶ Ῥωμαίων.*

2) Ich meine hier das zweite *ὀνόματος*, das nicht durch Position entschuldigt werden kann.

Wenn es nun aber schon mit den Elementen demosthenischer Euphonik, Rhythmik, Gravität in der Coh. so schlecht bestellt ist, so lässt sich daraus wohl ein Schluss machen, dass der Periodenbau der Coh. erst recht wenig demosthenisch sein wird. Indes, wo Autopsie möglich ist, bleiben logische Deduktionen erspart oder sie werden dadurch aufs überzeugendste bestätigt.

Zu Anfang der Coh. bemerkt Otto: Ceterum scriptor exordium imitatur Demosthenicae orationis „de corona". Für die wahre und eigentliche Nachahmung des Demosthenes beweist dies nicht gerade viel, wenn man weiss, dass schon von alters her eine Sammlung berühmter prooemia vorhanden war[1]), aus welcher man also mühelos schöpfen konnte, ohne auch nur eine Rede ganz gelesen zu haben. Aber da die Frage in Betreff der Nachahmung des Demosthenes beim Anfange der Coh. nun einmal Gestalt angenommen hat, so wollen wir ihr nicht aus dem Wege gehen; in der einen Spalte soll Demosthenes stehen, in der anderen Cohortatio. Die Doppelstriche ‖ zeigen das Ende eines Kolons an; die wörtlich gleichlautenden Stellen sind durch den Druck markiert.

Demosthenis De corona.	Cohortatio.
Πρῶτον μέν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι,	*Ἀρχόμενος τῆς πρὸς ὑμᾶς παραινέσεως, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες,*
τοῖς θεοῖς εὔχομαι πᾶσι καὶ πάσαις ‖	*εὔχομαι τῷ θεῷ* ‖
ὅσην εὔνοιαν ἔχων ἐγὼ διατελῶ	
τῇ τε πόλει καὶ πᾶσιν ὑμῖν, ‖	
τοσαύτην ὑπάρξαι μοι	*ἐμοὶ μὲν ὑπάρξαι*
παρ' ὑμῶν εἰς τουτονὶ τὸν ἀγῶνα, ‖	*τὰ δέοντα πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν,* ‖
ἔπειθ' ὅπερ ἐστὶν μάλισθ' ὑπὲρ ὑμῶν	*ὑμᾶς δὲ*
καὶ τῆς ὑμετέρας εὐσεβείας τε καὶ δόξης, ‖	*τῆς προτέρας ἀφεμένους φιλονεικίας*
τοῦτο παραστῆσαι τοὺς θεοὺς ὑμῖν, ‖	*καὶ τῆς τῶν προγόνων πλάνης ἀπαλλαγέντας*
μὴ τὸν ἀντίδικον σύμβουλον ποιήσασθαι	*ἑλέσθαι τὰ λυσιτελοῦντα νῦν,* ‖

1) Vgl. die Ausg der Oratores Attici am Schlusse; und Blass a. a. O. S. 78.

περὶ τοῦ πῶς ἀκούειν ὑμᾶς ἐμοῦ δεῖ ||
(σχέτλιον γὰρ ἂν εἴη τοῦτό γε), ||

ἀλλὰ τοὺς νόμους καὶ τὸν ὅρκον, ||
ἐν ᾧ πρὸς ἅπασι τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦτο γέγραπται ||
τὸ ὁμοίως ἀμφοῖν ἀκροᾶσθαι.

οὐδὲν οἰομένους περὶ τοὺς προγόνους ὑμῶν ἔσεσθαι παρ' ὑμῶν πλημμελές, ||
εἰ τἀναντία νυνὶ τῶν πρότερον μὴ καλῶς δοξάντων αὐτοῖς χρήσιμα φαίνοιτο παρ' ὑμῖν.

Gewiss ist der Satz aus der Coh. nicht schlecht gebaut, als einleitender Satz entbehrt er auch nicht einer gewissen Feierlichkeit; ebenso ist er dem Inhalte nach klar und in seinen Verhältnissen nicht ohne Ebenmass. Die beiden Glieder *ἐμοὶ μὲν . . . εἰπεῖν* und *ὑμᾶς δὲ . . . λυσιτελοῦντα νῦν* sind allerdings nicht recht verhältnismässig; da hat Demosthenes mit seinem *ὅσην εὔνοιαν . . . ἀγῶνα* und *ὅπερ . . . παραστῆσαι τοὺς θεοὺς ὑμῖν* die Verhältnisse augenscheinlich besser gewahrt. Man vergleiche aber das trockene, dürre *εὔχομαι τῷ θεῷ* mit dem feierlich klingenden, ausmalenden *τοῖς θεοῖς εὔχομαι πᾶσι καὶ πάσαις*[1]), das einfache *ἐμοὶ μὲν ὑπάρξαι τὰ δέοντα πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν* mit dem grossartigen correlativen *ὅσην εὔνοιαν . . . τῇ τε πόλει καὶ πᾶσιν ὑμῖν, τοσαύτην ὑπάρξαι μοι . . . ἀγῶνα*; man vergleiche in dieser Weise Demosthenes von *μὴ τὸν ἀντίδικον* bis *ἀκροᾶσθαι* mit Coh. *οὐδὲν οἰομένους* bis *φαίνοιτο παρ' ὑμῖν*: und man wird schon hier, nicht bloss dem Gefühle nach, sondern ich möchte fast sagen mit der Messschnur für die Länge der Glieder und mit dem Gradmesser für Accent oder Dynamik, und mit dem Pulsmesser für Rhythmus oder Agogik nachweisen können, dass der Verfasser der Coh. hinter Demosthenes weit zurückbleibt.

Zu Anfang einer Rede einige Phrasen aus der Einleitung einer demosthenischen oder ciceronianischen Rede entlehnen,

---

1) Man verstehe mich recht! Der Christ J. konnte allerdings nicht sagen *τοῖς θεοῖς εὔχομαι πᾶσι καὶ πάσαις* — aber sein kleines *τῷ θεῷ* konnte er weiter ausschmücken und dadurch feierlicher gestalten, etwa: *τῷ θεῷ εὔχομαι καὶ πατρὶ τῶν ἁπάντων.*

das thun ja gemeinhin auch Gymnasiasten, ohne deswegen gerade Nachahmer[1]) des Demosthenes genannt zu werden. Wie viele rhetorische Versuche beginnen z. B. mit „Wenn ich auch befürchten muss“, falls gerade die Miloniana in der Schule gelesen wird! Und weil wir mit „Dynamik“, „Agogik“ u. s. w. auf den specifisch musikalischen Punkt dieser Untersuchungen hingewiesen haben, so möge gestattet sein, daran zu erinnern, dass manch ein Organist sich ein Bach'sches Fugenthema vornimmt: bis die zweite Stimme halb fertig ist, hat auch bereits die ganze „Nachahmung Bachs“ ein Ende gefunden!

Ich will noch einen grösseren Satz der Coh. mit einem der Kranzrede vergleichen, und zwar Sätze, welche den Uebergang von der Einleitung zur Behandlung des Themas bewerkstelligen.

De corona 6.	Coh. 1 (1 B, 2 A, B).
Περὶ τούτων δ' ὄντος τουτουὶ τοῦ ἀγῶνος	*Ἐπεὶ τοίνυν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πρόκειται λόγος,* ‖
	ἧς οὐδέν, οἶμαι, προτιμότερον τοῖς ἀκινδύνως βιοῦν προῃρημένοις εἶναι νενόμισται ‖
	διὰ τὴν μέλλουσαν μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου ἔσεσθαι κρίσιν, ‖
	ἣν οὐ μόνον οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν προκηρύττουσι πρόγονοι, ‖
	προφῆταί τε καὶ νομοθέται, ‖
	ἀλλὰ καὶ οἱ παρ' ὑμῖν νομισθέντες εἶναι σοφοί, ‖
	οὐ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόσοφοι, ‖
	οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ θείαν εἰδέναι παρ' ὑμῖν ἐπαγγελλόμενοι γνῶσιν ‖
ἀξιῶ καὶ δέομαι πάντων ὁμοίως ὑμῶν |	*ἔδοξέ μοι καλῶς ἔχειν* ‖
ἀκοῦσαί μου περὶ τῶν κατηγορουμένων ἀπολογουμένου ‖	*πρῶτον μὲν τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους,* ‖
δικαίως, ὥσπερ οἱ νόμοι κελεύουσιν ‖	*οἵτινες καὶ ὅσοι καὶ καθ' οὓς γεγόνασι χρόνους,* ‖

1) D. h. Nachahmer in dem von Dräseke gemeinten emphatischen Sinne!

οὓς ὁ τιθεὶς ἐξ ἀρχῆς Σόλων,

εὔνους ὢν ὑμῖν καὶ δημοτικός, ||
οὐ μόνον τῷ γράψαι κυρίους ᾤετο δεῖν εἶναι, ||
ἀλλὰ καὶ τῷ τοὺς δικάζοντας ὀμωμοκέναι ||
οὐκ ἀπιστῶν ὑμῖν, ὥς γ' ἐμοὶ φαίνεται,
ἀλλ' ὁρῶν ὅτι τὰς αἰτίας καὶ τὰς διαβολάς, ||
ἃς ἐκ τοῦ πρότερος λέγειν ὁ διώκων ἰσχύει, ||
οὐκ ἔνι τῷ φεύγοντι παρελθεῖν ||
εἰ μὴ τῶν δικαζόντων ἕκαστος ὑμῶν
τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν φυλάττων ||
καὶ τὰ ἐκ τοῦ λέγοντος ὑστέρου δίκαι' εὐνοϊκῶς προσδέξεται ||
καὶ παρασχὼν ἑαυτὸν ἴσον καὶ κοινὸν ἀμφοτέροις ἀκροατὴν ||
οὕτω τὴν διάγνωσιν ποιήσεται περὶ ἁπάντων.

ἵν' οἱ μὲν πρότερον τὴν ψευδώνυμον θεοσέβειαν
παρὰ τῶν προγόνων παρειληφότες, ||
νῦν γοῦν αἰσθόμενοι, ||

τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀπαλλαγῶσι πλάνης, ||
ἡμεῖς δὲ σαφῶς καὶ φανερῶς ἡμᾶς αὐτοὺς ἀποδείξωμεν ||
τῇ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων ἑπομένους θεοσεβείᾳ.

Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass auch der Satz aus der Coh., was die Länge der einzelnen Kola betrifft, nicht kunstlos noch ohne Ebenmass ist; besonders die beiden kurzen Kola 5 und 7, welche die Apposition enthalten, stehen sich recht schön gegenüber. Aber doch lässt sich auch hier in anderen Stücken ein grosser Unterschied gegen Demosthenes herausfinden. Man beachte nämlich, wie bei Demosthenes durch die Kola und innerhalb derselben alles abgerundet ist, wie ein Glied natürlich aus dem anderen herauswächst wie die Zweige eines Baumes, oder sich ebenso ungezwungen einem anderen koordiniert, an die Seite stellt, wie bei allem Ebenmass doch die Schablone vermieden und Mannigfaltigkeit hergestellt ist durch die Wahl [1]) und Stellung

1) Nicht Zufall ist es, dass Demosthenes hier nicht mit einem Nebensatze anhebt, etwa mit *ἐπεὶ δὲ περὶ τούτων ἡμῖν πρόκειται οὑτοσὶ ὁ ἀγών*; dieser Nebensatz wäre viel zu kurz gewesen gegenüber dem, was

der Partizipien, der Infinitive, der Objekte, durch die Stellung des durch *καί* anzuhängenden zweiten Gliedes u. s. w. — und man vergleiche dann damit den Satz aus der Coh., wie da in dem Satzmagazin vor dem Hauptverbum ein Relativsatz den andern schiebt: *ἧς*, *ἣν*, und das dem *οἵ* hier ganz nahe kommende *οἱ* (*ἐπαγγελλόμενοι*)[1]); man beachte die auffallende und durch keine Gegenstellung paralysierte Ungleichheit der Glieder *οἱ μὲν πρότερον . . . παρειληφότες* und *νῦν γοῦν αἰσθόμενοι*; ferner das ungelenkig und unschön lautende *πρῶτον μὲν τοὺς τῆς θεοσεβείας*, das in den „echten" Werken J.s hinsichtlich der Klanghässlichkeit zwei leibliche Brüder hat: Ap. I 13 init. (60 C) *Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν*, und Dial. 85 (311 B) *αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου*[2]) — man stelle einmal von Fall zu Fall Vergleichungen an und begnüge sich nicht mit allgemeinen Redensarten und Machtsprüchen über die „Glätte des Stiles", über die „Demosthenismen" u. s. w. in der Coh., und man wird bald eben keinen zweiten Demosthenes mehr darin erblicken — Ich weise noch auf einige der schöneren Sätze in der Coh. hin: 4 (5 B) *Ὁρᾶτε τοίνυν—δεικνύναι*; 8 init. (8 E) *Οὐκοῦν—διδάσκοντας ἡμᾶς*; 21 (19 D) *Ἐπεὶ τοίνυν—διδάξῃ*; 25 (23 CD) *καὶ οὐ μόνον . . . εἰρηκότος*; 35 init. (32 CD) *Καιρὸς . . . προῄρηται*. Ich halte, wie gesagt, diese Perioden für die besseren der Schrift; aber demosthenische Rundung und Wohlklang, Ausgleichung der Verhältnisse, wie etwa in *Ὀλυνθ. Α* 1—10, ich möchte sagen das demosthenisch Musikalische und Architektonische vermisse ich auch hier mehr oder weniger.

---

sich an *ἀξιῶ καὶ δέομαι* anschliesst. Deshalb wählt Demosthenes statt des Nebensatzes einen adverbialen Ausdruck, so dass der Hauptsatz an die Spitze der Periode zu stehen kommt.

1) Ein ähnliches Satzgeschiebe siehe Dial. 85 (311 AB): *ὡς Ἡσαΐας . . . ὅς ἐστι . . . ὅς καὶ ἀνέστη . . . ὡς καὶ ὁ ψαλμὸς . . . ὡς καὶ νῦν . . .*

2) Zu *τὸ τὰ τοῦ πολέμου*, *Ὀλυνθ. Α* 4 bemerkt Rosenberg allerdings, so etwas klinge den Griechen lieblich. Sei dem wie ihm wolle: die Hauptsache ist in unserem Falle, dass sich solche Süssigkeiten nicht blos bei Demosthenes und in der Coh., sondern auch beim unbestrittenen J. finden.

Blass[1]) macht bei Demosthenes auf die vielen Schwurformeln und Anrufungen der Götter und auf die Ausrufformen aufmerksam[2]). Dergleichen findet sich weder in der Coh. noch bei J. Man wird vielleicht erwidern: „Der Christ konnte die „Götter“ nicht anrufen“. Allerdings; aber den einen Gott konnte er anrufen. Und wenn man gegen die Möglichkeit und Erlaubtheit des Schwures etwa Matth. 5, 34 oder Jak. 5, 12 geltend machen will, so wird dadurch die Thatsache erklärt, aber nicht aus der Welt geschafft, dass für den Christen die Nachahmung des Demosthenes in gewissen Punkten von vornherein ausgeschlossen war. Aber gerade der Ausruf ist bei Demosthenes stets effektvoll.

Was die sogenannte Prosopopöie betrifft, so hat die Coh. mit Demosthenes[3]) gemeinsam, dass sie sich auf die Gefühle Verstorbener nur in hypothetischer Form bezieht[4]).

Blass macht noch auf verschiedene Redefiguren bei Demosthenes aufmerksam (Paraleipsis, Aposiopese, Pro- und Epidiorthosis u. s. w.), die alle dem echten J. wie der Coh. gleich fremd sind.

Wo findet sich bei diesem „Nachahmer des Demosthenes“ eine ähnliche gradatio bezw. congeries wie de cor. 43: *οἱ μὲν κατάπτυστοι Θετταλοὶ . . . φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο?* oder eine Anaphora wie de cor. 48: *μέχρι τούτου Λασθένης φίλος ὠνομάζετο, ἕως προὔδωκεν Ὄλυνθον· μέχρι τούτου Τιμόλας, ἕως ἀπώλεσεν Θήβας· μέχρι τούτου Εὔδικος καὶ Σῖμος ὁ Λαρισαῖος, ἕως τὴν Θετταλίαν ὑπὸ Φιλίππου ἐποίησαν?* oder 121: *τί οὖν συκοφαντεῖς; τί λόγους πλάττεις; τί σαυτὸν οὐκ ἐλλεβορίζεις ἐπὶ τούτοις;* vgl. Paulus 1. Cor. 1, 12: *Ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου;* ebenda 12, 9 f. *ἄλλῳ δὲ . . . ἑτέρῳ δὲ . . . ἄλλῳ*

1) A. a. O. S. 82 u. 176.
2) z. B. *Ὀλυνθ. Α* 15, 20, 23, 26.
3) Blass a. a. O. S. 178.
4) Coh. 35 (33 A).

δὲ . . . ἄλλῳ δὲ Vers 29: *Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι*; u. s. w. Hier steht St. Paulus in rhetorischer Hinsicht offenbar höher als die ganze Coh., ohne dass ihn deswegen jemand als zweiten Demosthenes ausgeben möchte; um wie viel weniger angezeigt ist es, wegen einiger Relativa und Demonstrativa aus der Coh. soviel demosthenisches Wesen zu machen!

Rhetorische Fragen, speziell solche, deren Beantwortung wieder in Frageform geschieht (percontatio, subjectio): Dem .de cor. 51: *καὶ νῦν εἰπέ που λέγων· „ὁ τὴν Ἀλεξάνδρου ξενίαν ὀνειδίζων ἐμοί“*[1]). *Ἐγώ σοι ξενίαν Ἀλεξάνδρου; πόθεν λαβόντι ἢ πῶς ἀξιωθέντι*; 128: *σοὶ δὲ . . . ἢ τοῖς σοῖς*; Ich gebe zu, dass Coh. 2 (2 B) *Τοὺς ποιητάς* die Antwort in Frageform ist und deshalb mit der aus Dem. angeführten Stelle Aehnlichkeit hat; ich lasse auch noch Coh. 31 (30 B) *Πόθεν ἄλλοθεν μεμαθηκὼς ὁ Πλάτων . . . λέγει, εἰ μὴ ταῖς τῶν προφητῶν ἱστορίαις ἐντυχών*, demosthenischer Auslegung zugunsten gelten; aber weitere solche Frageantworten finden sich in der Coh. nicht. Tatian ad v. Graecos 6—12 ist da viel lebhafter, „demosthenischer“!

Aehnlich verhält es sich mit dem Asyndeton, z. B. de cor. 125: *ἐν ταῖς εὐθύναις, ἐν ταῖς γραφαῖς, ἐν ταῖς ἄλλαις κρίσεσιν· οὗ δ' ἐγὼ μὲν ἀθῷος ἅπασι, τοῖς νόμοις, τῷ χρόνῳ, τῇ προθεσμίᾳ, τῷ κεκρίσθαι . . ., τῷ μηδέποτ' ἐξελεγχθῆναι*; vgl. Paulus 2. Cor. 6, 4—10; 11, 20—27, 29, und dem Polysyndeton, z. B. *Ὀλυνθ. Α* 4: *τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐκεῖνον ἕν' ὄντα κύριον καὶ ῥητῶν καὶ ἀπορρήτων καὶ ἅμα στρατηγὸν καὶ δεσπότην καὶ ταμίαν καὶ πανταχοῦ αὐτὸν παρεῖναι τῷ στρατεύματι* u. s. w. u. s. w.

Aber käme ich denn an ein Ende, wenn ich das Lebhafte, Grossartige, Rhetorische einer demosthenischen Rede durch Citate veranschaulichen wollte, wovon sich bei dem „Nachahmer des Demosthenes“ aber auch kaum mehr eine Spur findet?

Soweit ich nun entfernt bin, in der Coh. demosthenische Lebensluft zu wittern, ebenso weit bin ich aber auch entfernt,

ihrem Verfasser alles rhetorische Leben absprechen zu wollen. Dass er in seiner Darstellung mit Demosthenes hie und da zusammenkommt, scheint mir vielmehr unvermeidlich als absichtlich; unvermeidlich, weil die Coh. da Mittel anwendet, die allen gemeinsam sind, welche, um mit Cicero zu reden, ausi sunt stantes loqui, sogar, wie wir sehen werden, eben dem J. Zu diesen Mitteln rechne ich vor allem die unabhängig, also in Form von Hauptsätzen eingefügten Schaltsätze wie *οἶμαι* 1 (1 C); 21 (20 C); 32 (31 B); *οὐκ οἶδ' ὅπως* 37 (35 A) — vgl. Dial. *ἔλεγον*: 24 (241 D), 28 (245 C); 41 (259 D); *ἔφην*: 42 (261 B); *βοῶ*: 24 (241 D); *περιτομὴν . . . λέγω* 18 (236 A); *φήσει τις*; Ap. I 7 init. (56 C); *φημί*: 12 (60 A) etc. —

ferner die Stellung des verbum finitum am Anfang des Satzes: *Ἴσασι γάρ*, Coh. 2 (2 B); *ἔφη γάρ* 2 (3 A und C); 9 (10 D); *ὁρᾶτε τοίνυν* 4 (5 B); *στοχάζεται δὲ* 5 (6 E); *ἄρξομαι τοίνυν* 9 init. (9 C); *ἔδει γάρ* 21 (20 C); *εἰδέναι τοίνυν προσήκει* 12 (13 C); ebenso des Partizipiums: *Ἀρχόμενος* 1 (1 A); *ἐρομένου γάρ τινος* 10 (12 A); *πεισθέντες τοίνυν* 21 (19 E); *ἐκβληθέντες τοίνυν* 21 (20 A); *εἰδὼς τοίνυν* 21 (20 B); *δεδιὼς γάρ* 32 (30 E). — Vgl. Ap. I 3 (54 C); 8 init. (57 A); 14 init. (61 A); 15 (62 C); Dem. de cor. 102: *βούλομαι τοίνυν*; 110: *ἡγοῦμαι τοίνυν*; 121: *ἀκούεις, Αἰσχίνη*; etc. —

ferner rhetorische Fragen (mit sofortiger behauptender Antwort): Coh. 3 (4 B): *τίνας . . . οἴεσθε . . . ἢ πῶς . . . φατέ*; . . . *Τοὺς σοφοὺς . . . λέξετε*; 5 (7 A): *Πῶς οὖν οὐκ εἰκότως . . . φήσει*; 7 (8 B): *Τί τοίνυν αἴτιον . . .*; *Τὸ μὴ βουληθῆναι . . . μανθάνειν*; 31 (30 A, B u. C) die Wiederholung des *πόθεν μεμαθηκώς* bezw. *εἰληφώς* und die rasche Beantwortung der Frage durch eine neue Frage (*οὐχὶ ἀπὸ τῆς . . . ἱστορίας*;): 33 init. (31 D) *Πόθεν μαθὼν . . . ἔγνω*; *Οὐχὶ καὶ τοῦτο. . . μεμαθηκώς*; 33 (32 A) *Πόθεν . . . γέγραφεν*; *Οὐχὶ καὶ τοῦτο . . . μεμαθηκὼς* . . . Vgl. Ap. I 5 init. (55 D); 9 (57 D); 13 (60 D); 15 (62 B), etc. Ap. II 12 (50 B); 12 (50 C); Dem. de cor. 129, 132, 140 und oft.

Eine gewisse Lebhaftigkeit herrscht auch in der Coh. 3 (4 C) von *Θαλῆς μὲν γὰρ* bis zum Schlusse des Kapitels (5 A); veranlasst ist dieselbe durch die Art und Weise, wie die betr. Philosophen eingeführt und ihre Namen an die Spitze des Satzes gestellt werden. Auch ein wirksames Asyndeton weist die Coh. auf: 4 (5 B) *ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγένητα, ἄφθαρτα, οὔτε . . . οὔτε.*

Feierlich setzt auch die peroratio ein Kap. 35 (32 C): *Καιρὸς οὖν ἥκει νῦν πεισθέντας ὑμᾶς* — nur dauert die Feierlichkeit nicht lange; gar bald werden Rhythmen und Inhalt wieder lässig und flach. Indes wenn diese Mittel, den Eindruck der Lebhaftigkeit zu erzielen, wenn diese Stellen, wo es wirklich gelingt, oratorisch zu werden, auch noch fehlten, was bliebe dann für eine „Rede" noch übrig? Bei Demosthenes durchdringt der rhetorische Ton das Ganze; in der Coh. herrscht die ruhige Erörterung vor; ebenso in den beiden Apologien und im Dialog; deshalb sind in allen Werken, den „echten" und der Coh., die kleineren Sätze meist besser als die grossen. Sodann dürfen namentlich zwei Punkte bei der Beurteilung nicht übersehen werden:

1. dass der Verfasser der Coh., gerade wie J., oft das, was mässig angewendet an sich rhetorisch wirksam ist, durch zu ausgedehnten Gebrauch wirkungslos und langweilig macht;
2. dass den rhetorisch guten Stellen eine Menge von matten gegenübersteht.

Ich habe oben als Mittel, den Eindruck der Lebhaftigkeit zu erzielen, die Einfügung selbständiger Schaltsätze genannt, z. B. *οἶμαι*. Wenn aber diese Schaltsätze zu häufig angewendet werden oder eine grosse Ausdehnung annehmen, wie Coh. 36 (34 A) *οὕτω καὶ αὐτὸς ἔφη*; 35 (33 B) *οὐ γὰρ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας πράγματα*; 35 (32 D) *τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν τὴν ἀλήθειαν κλέπτειν ἐθελόντων* — so werden sie schwulstig und stören die Klarheit.

Die Stellung des Verbums, gleichviel ob Verbum finitum oder Partizip, zu Anfang des Satzes ist an sich ebenfalls gut.

Wenn aber das Partizip so oft an die Spitze gestellt wird wie Coh. 21 (19 E, 20 A, B): *πεισθέντες τοίνυν . . . ἐκβληθέντες τοίνυν . . . εἰδὼς τοίνυν*, so ist das des Guten zuviel.

Langweilig und geistlos einförmig ist ferner in Coh. z. B. Kap. 9 (10 A, B) die nur durch *καὶ* vermittelte Aufzählung der Geschichtschreiber, einer an den anderen mit *καὶ* gereiht: *Καὶ Πτολεμαῖος . . . συντρέχει. Καὶ οἱ τὰ Ἀθηναίων δὲ ἱστοροῦντες . . . ἔτι δὲ καὶ . . . Φίλων τε καὶ Ἰώσηπος . . . μέμνηνται . . . καὶ ὁ ἐνδοξότατος . . . Διόδωρος . . . γέγραφεν.* Aehnlich Kap. 13 (13 D) . . . *γνώτω ἐντυχών, ὅτι Πτολ. . . . βιβλιοθήκην κατασκευάσας καὶ πανταχόθεν συναγαγὼν βιβλία καὶ πληρώσας αὐτήν, ἔπειτα μαθών, ὅτι . . . συμβαίνει*; oder die Häufung der Partizipien Kap. 13 (14 AB) *ἐπεὶ ἔγνω . . . χρησαμένους καὶ μηδὲ . . . διημαρτηκότας, ἀλλὰ . . . γεγραφότας, ἐκπλαγεὶς καὶ . . . πιστεύσας . . . διέγνω . . . ἐπανελθεῖν προσέταξε, τὰς βίβλους θαυμάσας ὡς εἰκὸς καὶ ἐκθειάσας, ἐκεῖσε ἀνέθηκεν*; oder gehäufte Relativa, Kap. 15 (16 B) . . . *τὸν λόγον, δι' οὗ ἐγένετο κτίσις, ὡς διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ . . . προφητεῖαι, αἷς ἐν μέρει καὶ αὐτὸς . . . προσχὼν ἔγνω, ὅτι . . . ἐγένετο*; Relativa und Participia in einem Satzgefüge gehäuft, finden sich Coh. 17 (17 B) *ὁ δὲ ποιητὴς Ὅμηρος, τῇ τῆς ποιήσεως ἀποχρώμενος ἐξουσίᾳ καὶ τὴν ἐν ἀρχῇ τῆς πολυθεότητος Ὀρφέως ζηλώσας δόξαν, μυθωδῶς μὲν . . . μέμνηται, ἵνα μὴ δόξῃ τῆς Ὀρφέως ἀπᾴδειν ποιήσεως, ἣν οὕτως ζηλῶσαι προὔθετο, ὡς καὶ . . . σημῆναι σχέσιν.*

Ein geistloses Satzkonglomerat ist auch Coh. 20 init. (18 D, E): *Πλάτων δέ, ἀποδεξάμενος μέν, ὡς ἔοικεν, τὴν . . . διδασκαλίαν, ἣν . . . γενόμενος ἔγνω, διὰ δὲ τὰ συμβεβηκότα . . . δεδιὼς μὴ . . . παρασκευάσῃ κατηγοροῦντα . . . καὶ λέγοντα· Πλ. ἀδικεῖ . . . οὐ νομίζων, φόβῳ . . . γυμνάζει λόγον . . . κατασκευάζων, ὡς ἔσται ῥᾴδιον . . . γνῶναι.*

Was aber der Coh. wie allen j.schen Schriften ganz besonders etwas Schleppendes, Schwerfälliges, Unrhetorisches

verleiht, das sind einmal die vielen Sätze mit ὡς und ὥσπερ, sodann die fast schablonenartige, typische Satzstellung, gemäss deren der Nebensatz vorausgeht und der Hauptsatz folgt. Für ersteres führe ich beispielsweise an: Coh. 2 (2 B) ὡς ἔστιν . . . μανθάνειν; 5 (6 C) ὡς αὐτὸς ἔφη; 9 (9 E), 12 (12 E), 12 (13 A), 19 (18 B) ὡς δηλοῦσι; 9 (10 C) ὡς αὐτὸς γέγραφε; 10 (11 B) ὡς ἱστοροῦσι; 11 (11 E) ὥσπερ πολλάκις ἔφην; 11 (12 B) und 14 (15 A) ὡς αὐτοί φατε; 15 (15 C) ὡς ἂν εἴποι τις; 15 (16 C) ὡς διδάσκουσιν ἡμᾶς; 17 (17 C) ὡς ἐμοὶ δοκεῖ; vgl. Ap. I 3 (54 A) ὡς πρέπον ἐστί; 6 (56 C), 13 (60 C) ὡς ἐδιδάχθημεν; 8 (57 C) ὡς ἐκεῖνος ἔφη; 11 (58 E) ὡς . . . φαίνεται 28 (71 B), 30 (72 B) ὡς νομίζομεν; 31 (72 E) ὡς . . . πεισθῆναι δύνασθε; 33 (75 B) ὡς προεμηνύομεν; 33 (75 C) ὡς Μωϋσῆς . . . ἐμήνυσε; 34 (75 E) ὡς . . . μαθεῖν δύνασθε; 35 (76 A) ὡς . . . δειχθήσεται; 35 (76 B) ὡς εἶπεν ὁ προφήτης; u. s. w.

Für die Stellung des Nebensatzes vor dem Hauptsatz habe ich in der Coh. 38 Fälle gezählt; die hauptsächlichsten mögen hier verzeichnet werden:

Die indirekte Frage voran: Coh. 2 (2 E); 2 (3 B); 16 (16 D).

Relativsatz voran: 2 (3 A).

Bedingungssatz mit εἰ voran: 2 (3 E); 3 (4 B); 7 (8 A); 18 (17 E); 19 (18 C); 20 (19 A); 28 (28 A); 32 (30 D); 34 (32 A); 36 (33 C) zweimal; 36 (34 C); 38 (36 CD).

Kausalsatz mit οὐκοῦν (ἐπειδήπερ) voran: 3 (4 C); 8 (8 E); 11 (12 A).

Deklarativsatz mit ὅτι δέ (ὅτι τοίνυν) voran: 6 (7 B); 6 (7 D); 12 (12 E); 15 (16 D); 17 (17 D); 19 (18 B); 25 (24 C); 28 (26 E); 30 (29 E).

Finalsatz mit ἵνα voran: 12 (12 D).

Die gleiche Satzstellung in mehr als 50 Fällen in Ap. I 2 (53 D) εἰ δὲ ὑπάρχετε; 4 (54 D) ἀλλ' ἐπεὶ οὐ; 4 (55 A) καὶ πάλιν ἐάν τις; 4 (55 B) ὃν γὰρ τρόπον; 5 (55 E) ὅτε δέ; 8 (57 B) ἃ προσδοκῶμεν; besonders die vielen ὅτι δὲ oder καὶ ὅτι: 12 (59 E); 33 (75 D); 35 (76 C); 39 (78 A); 42 (80 B); 45 (82 D); 47 (84 A);

47 (84 B) zweimal; 48 (84 C) zweimal; 49 (85 B); 50 (85 C); 54 (89 B); 61 (94 A); ὡς δέ: 35 (75 E); 51 (86 D); 51 (86 E); 52 (87 B); 53 (88 C); 53 (88 E); ferner ἵνα (ἵνα μή): 3 (54 A); 14 (61 D); 23 (68 B); 37 (77 A); dazu noch in den zwei letztgenannten Fällen dieselbe Formel ἵνα δὲ καὶ τοῦτο ὑμῖν φανερὸν γένηται; etc. mit ὅταν δέ: 36 (76 D); 38 (77 C); 39 (77 D); καὶ πάλιν ὅταν: 38 (77 D) zweimal.

Dieselbe Wahrnehmung machen wir im Dialog.

Gerade diese stereotypen Formeln bei der Aneinanderreihung der Gedanken lassen die j.sche Ausdrucksweise armselig erscheinen; und da sie stellenweise sowohl in den Apologien wie im Dialog häufig auftreten, so mögen wir es jetzt begreiflich bezw. richtig finden, wenn einerseits Otto den Stil des Dialogs andrerseits Bardenhewer den der Apologien für armselig hält.

Dieselbe Armseligkeit aber haben wir nun zur Genüge Schritt für Schritt in der Coh. gefunden.

Unter den vielen unglücklichen Versuchen, die Unechtheit der Coh. zu beweisen, dürfte der Versuch, dies auf Grund der „stilistischen Differenzen“ und der „Aehnlichkeiten mit Demosthenes“ zu thun zu den unglücklichsten gehören.

Ist es, wie schon früher auch von Dräseke gesagt worden ist, überhaupt gewagt, bloss auf stilistische Gründe Beweise zu bauen, so ist dies umsomehr der Fall, wenn ein späterer Schriftsteller gleich mit einem der grössten Klassiker verglichen wird; da ist es viel leichter, eine Summe von Diskrepanzen zu finden, als die gleiche Summe von Aehnlichkeiten. Wir aber haben nunmehr gewiss ein Recht, bezüglich der Diktion das Urteil, das Otto über die beiden Apologien und den Dialog gefällt hat, auch auf die Coh. anzuwenden: „Dictionem scriptoris nostri non in coelum tollo neque ad inferos relego“[1]).

---

1) Corp. Apologet. vol. I, Proleg. pag. 64.

Drittes Kapitel.

Widerlegung der bedeutendsten Hypothesen über den Verfasser der Cohortatio.

Der Inhalt der Coh. ist justinisch; die Form, der Sprachschatz, die ganze Diktion ist justinisch. Die Handschriften bezeugen die Echtheit, die Tradition hat anderthalb Jahrtausende an deren Echtheit festgehalten — also haben wir keinen Grund, an ihr zu zweifeln, keine Veranlassung, für die Coh. erst einen Verfasser zu suchen. Damit ist unsere Aufgabe in der Hauptsache gelöst. Indes wird das positive Resultat noch gefestigt, wenn wir direkt nachweisen können, dass die Autoren, denen man die Coh. zuschreiben zu sollen geglaubt hat, und die Zeitpunkte, auf die man die Coh. angesetzt hat, nicht zutreffen; und deswegen sollen in der Folge die bedeutendsten Hypothesen gegen die Echtheit der Coh. gewürdigt werden, soweit dies nicht schon nebenbei geschehen ist. Wir beginnen mit der Schürer'schen Hypothese.

§ 1. Die Cohortatio und Julius Africanus.

Schürer will im Anschlusse an Ashton († 1752) „bis zur Evidenz darthun, dass der Verfasser der Coh. bereits die Chronik des Julius Africanus benützt hat“, also nicht J. sein kann [1]).

1) Z. f. K.-Gesch. II 1877/78, S. 319—331: „Jul Afr. als Quelle der ps.-just. Coh. ad Graecos“.

Hier muss gegen Schürer vor allem festgelegt werden, dass sowohl Semisch[1]) als auch Otto[2]), (dieser wenigstens in der 3. Auflage) das Verhältnis der Coh. zu Julius Africanus besprechen; Otto bezieht sich dabei sogar ausdrücklich auf die Schürer'schen Ausführungen.

Drei Stellen sind es, aus denen Schürer seine Hypothese beweisen will, und zwar positiv, aus dem Wortlaute des Textes, und negativ, indem er die Annahme einer gemeinsamen älteren Quelle als unhaltbar zu beweisen sucht. Ich stelle wie Schürer (und Völter) die betreffenden Sätze aus der Coh. und Julius Afrikanus einander gegenüber.

I.

Coh. 12 (13 A):	Jul. Afr. (bei Eus. praep. ev. X. 10, 1):
Οὐδὲν Ἕλλησι πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων ἀκριβὲς ἱστόρηται.	*μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι.*

Man kann Schürer unbedingt zugestehen, dass die Annahme irgend eines litterarischen Abhängigkeitsverhältnisses hier nahe liegt — in welcher Richtung, das freilich lassen wir vorerst dahingestellt sein.

Schürer argumentiert nun weiter also[3]): „Der Satz *μέχρι μὲν . . . Ἕλλησι* ist bei Julius Africanus der Anfang des 3. Buches, das in (irgend einem) Gegensatze zu den ersten zwei Büchern steht. Die citierten Worte sind also durch den ganzen Pragmatismus dieser Einleitung bedingt. Man wird daher schwerlich geneigt sein, an eine Entlehnung aus einem anderen Schriftsteller zu glauben.“

Ja oder nein; das hängt auch von anderen Umständen ab; möglich ist eine Entlehnung auch bei Jul. Afr. immerhin, trotz des angenommenen Pragmatismus. Warum soll nicht

1) A. a. O. I S. 229 (Anhang). Da das Werk von Semisch lange vor 1877 erschienen ist, kann nicht erst die Schürer'sche Abhandlung zu dieser Bemerkung Veranlassung gegeben haben.

2) Corp. Apologet. vol. III, pag. 42, nota 7.

3) A. a. O. S. 327 f.

ein Schriftsteller in einer Deduktion auf das Resultat eines Früheren kommen und das Resultat seiner Untersuchungen in den Worten dieses Früheren niederlegen können? Gar nicht nachgewiesen aber ist, dass *ἐν ἀρχῇ*, womit Syncellus den Worten des Jul. Afr. ihren Platz anweist, gerade den ersten Satz eines Buches bedeutet; selbst wenn wir aus dem Zusammenhange gelten lassen, dass von der Einleitung die Rede ist, so kann damit jede Stelle eben in dieser Einleitung gemeint sein. Bei Eusebius heisst es *ἀπό τοῦ τρίτου τῶν Ἀφρικανοῦ Χρονογραφῶν*; und dass auch *ἀπό* nicht gerade den Anfang eines Buches bedeutet, wird durch Eus. praep. ev. X Kap. 8: *ἀπὸ τῶν Διοδώρου*, und kurz zuvor am Schluss von Kap. 7: *ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου . . . παραθήσομαι* belegt, wobei aus dem folgenden *τούτων δ' ἡμῖν διευκρινημένων* Diodors hervorgeht, dass mit dem *ἀπὸ τῶν Διοδώρου* nicht der Anfang des 1. Buches bei Diodor gemeint sein kann. Auch in der Ueberschrift des folgenden (9.) Kapitels bei Eusebius, *ἀπὸ τοῦ . . . . Τατιανοῦ*, bedeutet *ἀπό* nicht den Anfang des Werkes, sondern bloss den Anfang des 31. Kapitels, also eine Stelle mitten im Werke. Der Uebersetzer bei Migne giebt dafür lateinisch stets „ex". Aus *ἀπό* folgt also nichts im Schürer'schen Sinne. Noch schlimmer steht es mit „*μέχρι μέν*". *Μέν* bedeutet für den ganzen Pragmatismus der vorherigen Einleitung gar nichts; aus der Notiz, dass die Hellenen bis zu den Olympiaden keine genaue Geschichtschreibung hatten, kann ich doch nicht sicher wissen [1]), was in den zwei vorhergehenden Büchern stand; *μέν* sagt über das Vorhergehende nichts. Ja wenn es *οὖν* oder *μὲν οὖν* hiesse! Ein Gegensatz ist mit *μέχρι μέν* nicht ausgeleitet, sondern vielmehr eingeleitet wie überhaupt im Griechischen, nämlich ein Gegensatz zum folgenden *αἱ δ' Αἰγυπτίων*. Deshalb

1) Schürer sagt nämlich: „Offenbar enthielten die beiden ersten Bücher die Geschichte der einzelnen Reiche (entsprechend dem ersten Buche der Chronik des Eusebius), und die übrigen Bücher den eigentlichen Synchronismus (entsprechend dem 2. Buche des Eusebius)".

kann nicht aus *μέχρι μέν* auf das Vorhergehende geschlossen werden, wohl aber aus dem folgenden Satze des Africanus, aber auch nur negativ. Africanus fährt nämlich fort: „Deshalb will ich die Nachrichten aus der Zeit vor den Olympiaden eilenden Schrittes durchgehen“ [1]) — offenbar war das in den ersten zwei Büchern also noch nicht geschehen, — „die Zeit von den Olympiaden ab dagegen will ich synchronistisch behandeln, und zwar genau, soweit es die hebräische, weniger eingehend, soweit es die hellenische Geschichte berührt“ — also war auch das in den zwei ersten Büchern noch nicht geschehen.

So wenig sich nun aus dem angeführten Satze ein Schluss auf das Vorhergegangene machen lässt, so unmotiviert damit auch alles erscheinen mag, was Schürer von dem ganzen Pragmatismus dieser Einleitung sagt, so nahe liegt, worauf mit Recht Völter aufmerksam macht, der Gedanke, dass der Satz *μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι* in Beziehung steht zu dem Satze Tatians: *Αἰγυπτίων δ' εἰσὶν ἀκριβεῖς* (Migne *αἱ ἐπ' ἀκριβὲς*) *χρόνων ἀναγραφαί* [2]). Das sagt Tatian, nachdem er in Kap. 31 ff. die Unsicherheit und Unzuverlässigkeit der geschichtlichen Aufzeichnungen bei verschiedenen Völkern, auch bei den Griechen [3]), gegenüber den mosaischen Urkunden besprochen. In Kap. 41 (Migne 39) kommt er noch einmal auf diesen Mangel speciell bei den Griechen zu sprechen [4]) Soviel ist sicher: Wenn solche Sätze vor Julius Africanus geschrieben worden waren, so ist die **Möglichkeit** einer Herübernahme auch bei Julius Africanus nicht ausgeschlossen. Geradezu evident wird, dass Julius

1) *οὗ δὴ χάριν τὰς ἐνδοξοτάτας καὶ μυθώδεις ἐπιλεξάμενος ἱστορίας μέχρι τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος ἐπιδραμοῦμαι, τὰς δὲ μετὰ ταῦτα συζεύξας κατὰ χρόνον ἑκάστας . . . ταῖς Ἑλληνικαῖς τὰς Ἑβραϊκάς, ἐξιστορῶν μὲν τὰ Ἑβραίων, ἐφαπτόμενος δὲ τῶν Ἑλληνικῶν, ἁρμόσω.* A a O

2) *Πρὸς Ἕλληνας*, Kap. 38 (146) ed. Schwartz (nicht Kap. 95, wie Völter angiebt!).

3) Kap. 36.

4) *χρὴ τὸν νουνεχῆ συνεῖναι* [*συνιέναι*, Migne] *μετὰ πάσης ἀκριβείας, ὅτι κατὰ τὴν Ἑλλήνων παράδοσιν οὐδ' ἱστορίας τις ἦν παρ' αὐτοῖς ἀναγραφή.*

Africanus **gerade hier** frühere Aufzeichnungen benützt hat, wenn wir folgende Stellen gegeneinander halten:

Tatianus a. a. O. Kap. 39 (150):	Jul. Afric. bei Eus. a a. O. Kap. 10, ed. Migne D, (pag. 813):
παρ' Ἀθηναίοις Ὤγυγος, ἐφ' οὗ κατακλυσμὸς ὁ πρῶτος;	*ἀπὸ Ὠγύγου . . . ἐφ' οὗ γέγονεν ὁ μέγας καὶ πρῶτος ἐν τῇ Ἀττικῇ κατακλυσμός,*
und zuvor:	und im Anschlusse daran:
κατὰ μὲν γὰρ Φορωνέα τον μετ' Ἴναχον μνημονεύεται παρ' Ἀθηναίοις etc.; wie oben.	*Φορωνέως Ἀργείων βασιλεύοντος.*

Und damit wir ja sicher sind, dass Julius Africanus und Tatian diese Notizen nicht erfunden, sondern überkommen haben, fügt ersterer bei: *ὡς Ἀκουσίλαος ἱστορεῖ*, was dem *μνημονεύεται* bei Tatian entsprechen dürfte.

II.

Coh. 9 (10 AB):	Jul. Afric. a. a. O. X 10, 7, 8.
	Ἀπὸ Ὠγύγου . . . . μέχρι πρώτης Ὀλυμπιάδος . . . ἔτη συνάγεται χίλια εἴκοσιν . . .
Καὶ οἱ τὰ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες, Ἑλλανικός τε καὶ Φιλόχορος ὁ τὰς Ἀτθίδας, Κάστωρ τε καὶ Θαλλός,	*Ταῦτα γὰρ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες Ἑλλανικός τε καὶ Φιλόχορος, οἱ τὰς Ἀτθίδας, οἵ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θαλλός,*
	καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς βιβλιοθήκας,
καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Πολυΐστωρ, ἔτι δὲ καὶ οἱ σοφώτατοι Φίλων καὶ Ἰώσηπος οἱ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες	*Ἀλέξανδρός τε ὁ Πολυΐστωρ καί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ἀκριβέστερον ἐμνήσθησαν*
	καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων.
ὡς σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντος Μωϋσέως μέμνηνται.	

Dazu bemerkt Schürer[1]): „Bei diesem Stücke liegt nicht nur die Thatsache der nahen litterarischen Verwandt-

1) A. a. O. S. 321.

schaft, sondern auch die Ursprünglichkeit des Textes des Africanus offen vor Augen. . . . Von den bei Africanus genannten sechs Schriftstellern hat der Verfasser der Coh. nur den Diodor weggelassen, da er auf ihn dann noch genauer eingeht. Die übrigen fünf hat er beibehalten, aber so, dass er bei den drei letzten auch die nähere Charakteristik, welche Julius Africanus giebt, weglässt." Diese Zusätze sind nun nach Schürers Meinung vom Verfasser der Coh. weggelassen, nicht etwa von Julius Africanus hinzugesetzt worden. „Denn wem so wenig eigene Litteraturkenntnis zu Gebote steht, dass er eine solche Zeugenliste einfach von einem anderen abschreibt, der wird auch gar nicht die Mittel haben, diese abgeschriebene Zeugenliste durch erläuternde Zusätze näher zu charakterisieren. Wohl aber ist das umgekehrte Verfahren in solchem Falle sehr begreiflich."

Auch hier müssen die Schürer'schen Behauptungen in Bezug auf den Thatbestand richtig gestellt werden. Fürs erste heisst es nämlich bei Julius Africanus οἱ τὰς Ἀτϑίδας (ἱστοροῦντες), also Ἑλλανικός und Φιλόχορος; dagegen in der Coh. ὁ τὰς Ἀτϑίδας, wobei aus dem vorhergehenden ἱστοροῦντες der Singular herauszuverstehen ist (also Φιλόχ. allein)[1]). Ferner sind es nicht drei Schriftsteller, bei denen die Coh. den erläuternden Zusatz weglässt, sondern nur zwei: Kastor und Thallos; für diese bleibt das gemeinsame οἱ τὰ Σύρια (sc.: ἱστοροῦντες) weg. Daraus folgt aber nicht notwendig, dass die Coh. später ist als Julius Africanus, sondern es folgt daraus nur die Notwendigkeit, dass Julius Africanus diesen Zusatz

---

1) Sonderbarerweise übersieht auch Müller (Fragmenta histor. Graec., Parisiis 1841), wo er Hellanikos (Nr. 156 S. 67) und Philoch. (Nr. 9 S. 385) citiert, diesen Unterschied; und doch steht sowohl bei Migne (Maranus) als bei Otto (3. Auflage) ὁ und nicht οἱ; und keiner berichtet von einer Variante. E. Rosenberg in seiner Ausgabe der „ausgewählten Reden des Demosthenes" nennt (Einleitung zu Ὀλυνϑ. Α. S. 41 Anm. 1) nur das Geschichtswerk des Philochoros „Ἀτϑίς"; er beruft sich hiebei auf Dion. Halicarn.

anderswoher weiss als etwa aus der Coh.; damit ist die Möglichkeit gegeben, dass Julius Africanus (sei es neben, sei es mit Ausschluss der Coh.) andere Autoren benützt hat. Und diese Möglichkeit wird umsomehr zur Wahrscheinlichkeit, je mehr sich Julius Africanus mit Geschichte, Geschichtschreibung und Geschichtstabellen befasste. Diese Wahrscheinlichkeit wird zur unumstösslichen Gewissheit, wenn Julius Africanus selbst dieses uns sagt; und das thut er, wie nicht bloss aus den von Schürer citierten Stellen, sondern auch aus anderen ersichtlich ist[1]). Es mag komisch erscheinen, wenn man es mit so dürren Worten sagt, aber als Resultat unserer bisherigen Beweisführung gegen die Schürer'sche Behauptung muss es konstatiert werden: aus dem Fehlen des *οἱ τὰ Σύρια* in der Coh. folgt gar nichts, als dass Julius Africanus das *οἱ τὰ Σύρια* nicht aus der Coh. abgeschrieben hat; es folgt gar nichts für, gar nichts gegen die Abfassungszeit der Cohortatio!

Für die Unabhängigkeit der Coh. von Julius Africanus finde ich nun auch auf seiten der Coh. Beweise; zunächst die Notiz über Diodor. In der Coh. steht nämlich ein sehr langes Citat aus Diodor, das nicht aus Julius Africanus sein kann, weil es dort nicht steht; also muss die Coh. es anderswoher haben. Aus dem von Schürer aufgestellten Axiom: „Wem so wenig litterarische Kenntnis zu Gebote steht“ etc. könnte höchstens gefolgert werden, dass die Coh. hier dem Julius Africanus vorgelegen hat, also gerade das Gegenteil von dem, was Schürer beweisen will! Allermindestens müsste nach dem Schürer'schen Satze der Text der Coh. hier als der längere, ausgeschmücktere, der ursprüngliche sein.

1) Weiter vorne im gleichen Kapitel nennt Jul. Afr. auch Polybius und Phlegon als Quellen für seine Chronik. Die Praxis, aus 3 oder 4 Büchern ein neues zu machen, wird wohl so alt sein wie die Bücherschreiberei überhaupt.

Ferner lässt die Deutlichkeit, mit der in der Coh. Philo und Josephus genannt sind, gegenüber dem allgemeinen *τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς* bei Julius Africanus, den Bericht der Coh. denn doch als etwas anderes erscheinen denn als blosse Verdünnung aus Julius Africanus. Man wende nur da einmal den Schürer'schen Grundsatz an, „wem so wenig Litteraturkenntnis zu Gebote steht" etc. wie wenig nach dem Schürerschen Sinne das Resultat ausfallen wird!

Das Hauptargument endlich, dass die Coh. in der That einen ursprünglicheren Text aufweist als Julius Africanus, sehe ich in der Art und Weise, wie beide, Coh. und Julius Africanus, den Diodor einführen. Nicht nur dass die Coh. hier ausführlicher, also nach dem Schürer'schen Grundsatze wiederum ursprünglicher ist als Julius Africanus; ich glaube sogar, dass der Vorwurf der leichtfertigen Kompilation, den Schürer dem Verfasser der Coh. macht[1]), hier den Julius Africanus trifft. Dieser schreibt nämlich: *καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς βιβλιοθήκας*. Wovon soll denn der Akkusativ *τὰς βιβλιοθήκας* abhängen? Doch nicht von *ἱστορῶν*! *Ἱστορεῖν* kann man allerdings wie zu *τὰς Ἀτθίδας* und *τὰ Σύρια*, so auch zu *τὰς βιβλιοθήκας*[2]) konstruieren; aber hier hat ja *ἱστορῶν* sein Akkusativobjekt bereits in *τὰ πάντων*[3]). Es hängt also der andere Akkusativ *τὰς βιβλιοθήκας* bei Julius Africanus anakoluthisch und sprachlich unerklärbar in der Luft. Wenn dem gegenüber Coh. hat *ὁ τας βιβλιοθήκας ἐπιτεμών*, so ist das doch unzweifelhaft der ursprünglichere Text, eben weil er einen lückenlosen Zusammenhang aufweist, der bei Julius Africanus aber nicht.

1) A. a. O. S. 322.

2) L. Paul, Erwiderung auf des Herrn Prof. Hilgenfeld „Nachwort zu den neuesten Verhandlungen über die Auferstehung Christi". Z. w. Th. 7, 1864, S. 398. fasst „*ἱστορεῖν* = kennen lernen". Ebenso Hilgenfeld, ebd. S. 96.

3) Viger paraphrasiert lateinisch ganz gut *τὰ πάντων* = historia omnium gentium (bei Migne a. a. O. S. 814).

Da es unter der Hand Aufgabe dieser Schrift geworden ist, Hypothesen zu zerstören, so möchte es gewagt sein, wenn wir nun unserseits einen Versuch machen wollten, diese Nachlässigkeit in der Sprache bei Julius Africanus zu erklären. Dagegen dürfte es nicht müssig erscheinen, die Zahl und Art der Möglichkeiten zu bezeichnen, wie Julius Africanus zu dem Anakoluth gekommen sein kann. Diese Möglichkeiten sind zwei, bezw. drei:

a) Entweder hat Julius Africanus die Coh. benützt und den Satz *καὶ ὁ ἐνδοξότατος* [*δὲ*] *παρ' ἡμῖν τῶν ἱστοριογράφων Διόδωρος ὁ τὰς βιβλ. ἐπιτεμών* zusammengezogen in *τὰ πάντων*, nämlich *ἱστορῶν* (was ja vorausgeht), *Διόδ. ὁ τὰς βιβλ.*, wobei er *τὰς βιβλ.*, sei es aus purer Lässigkeit, sei es in Gedanken an *ἱστορῶν* hat stehen lassen.

b) Die andere Möglichkeit besteht darin, das Julius Africanus seine historische Tabelle aus einem älteren Geschichtswerke oder einer älteren Geschichtstabelle wörtlich kopiert und nur das *ἐπιτεμών* (oder ein anderes entsprechendes Wort) vergessen hat. Ist aber diese Annahme einer älteren Tabelle einmal möglich, dann ist es ebensogut möglich, dass diese Tabelle nicht bloss von Julius Africanus, sondern — gleichviel ob früher oder später — auch von der Coh. benützt worden ist; mit anderen Worten: Dann lässt sich der Zwang einer Abhängigkeit zwischen Africanus und der Coh. erst recht nicht aufrecht erhalten, also darauf auch gar kein Schluss bauen.

c) Noch die Möglichkeit wäre an sich denkbar, dass ein Schreibfehler seitens des Eusebius vorliegt; aber das kann Schürer wohl ebensowenig beweisen als ich, und deswegen ist auch dieser Punkt für uns beide in gleicher Weise belanglos.

Was Schürer weiter sagt, dass von den genannten Historikern wenigstens einige, namentlich die beiden [1]) Atthiden-

1) Die? *οἱ*? s. S. 132.

schreiber, auch nicht von ferne daran gedacht haben, den Moses zu erwähnen, das mag man ohne Streit zugeben, wiewohl auch Julius Africanus sagt[1]: *καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ἱστοροῦσι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γενέσθαι Μωσέα*, und es eigentlich jetzt an Schürer wäre, zu beweisen, dass damit nur Philo und Josephus gemeint sind. Julius Africanus selbst nennt gleich weiter unten ausdrücklich den Herodot und den Apion als solche, die von den Juden und ihrem Auszuge aus Aegypten sprechen; es ist ja immerhin auch möglich, dass die Atthidenschreiber in der Nähe der von der Coh. citierten Stelle von Moses sprechen — Völter (S. 198) vermutet unter den *τινές* Demetrius, Artananos, Eupolemos, Aristeas — aber dass der Verfasser der Coh. ein gewisses synoptisches Verfahren in dieser historischen Auseinandersetzung eingehalten hat, ist nicht bloss nicht undenkbar, sondern bei dem Zwecke, um den es sich für ihn handelte[2], nämlich für das Alter des Moses recht viele Zeugen beizubringen, sehr wohl erklärlich. Wie dies geschehen konnte, „ohne dass der Verfasser der Coh. geradezu unehrlich wurde“, findet man bei Völter erklärt.

Gerade dieser Tendenz, synoptisch und kurz zu sein, entspricht auch der schon oben[3] bei der Form der Coh. behandelte Superlativ *πρεσβύτατος* Coh. 9 (9 D), also in dem unmittelbar vorhergehenden Satze: *πάντων τῶν παρ' ὑμῖν εἴτε σοφῶν εἴτε ποιητῶν εἴτε ἱστοριογράφων ἢ φιλοσόφων ἢ νομοθετῶν πολλῷ πρεσβύτατος γέγονεν ὁ πρῶτος τῆς θεοσεβείας διδάσκαλος ἡμῶν Μωϋσῆς γεγονώς.* — Der Verfasser macht in dem Streben, kurz zu sein, sonderbarerweise den Moses zum weitaus ältesten griechischen (*τῶν παρ' ὑμῖν*) Weisen (*σοφῶν*), Poeten (*ποιητῶν*) etc. — Brevis esse studeo, obscurus fio.

---

1) Von Schürer selbst mitgeteilt a. a. O. S. 322; s. Eus. a. a. O. Kap. 10, S. 816 A.

2) Völters Argumentation, Z. f. w. Th. 26, S. 186 ff. und die meinige decken sich hier im wesentlichen.

3) S. 64. Dieselbe Stelle wiederholt Coh. 35 (32 C).

III.

Coh. 9 (9 E):	Jul. Afric. a a. O. 15–18.
. . . . . ὡς δηλοῦσιν αἱ τῶν Ἑλλήνων ἱστορίαι.	
ἐν γὰρ τοῖς χρόνοις Ὠγύγου καὶ Ἰνάχου, οὓς καὶ γηγενεῖς τινες τῶν παρ' ὑμῖν ὑπειλήφασι γεγενῆσθαι, Μωϋσέως μέμνηνται ὡς ἡγεμόνος καὶ ἄρχοντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων γένους.	*ἀπὸ Ὠγύγου τοίνυν ἐπὶ Κῦρον, ὁπόσα ἀπὸ Μωσέως ἐπὶ τὸν αὐτὸν χρόνον ἔτη ͵ασλζ΄ (χίλια διακόσια τριάκοντα ἑπτά) καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ἱστοροῦσι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γεγενῆσθαι Μωσέα,*
οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται	*Πολέμων ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν λέγων· Ἐπὶ Ἄπιδος τοῦ Φορωνέως μοῖρα τοῦ Αἰγυπτίων στρατοῦ ἐξέπεσεν Αἰγύπτου, οἳ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ οὐ πόρρω Ἀραβίας ᾤκησαν, αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως.*
καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Ἱστοριῶν λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμώσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωϋσέα.	*Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Ἱστοριῶν φησι κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα, Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα.*
	Μέμνηται δὲ καὶ Ἡρόδοτος τῆς ἀποστασίας ταύτης, καὶ Ἀμώσιος ἐν τῇ δευτέρᾳ, τρόπῳ δέ τινι καὶ Ἰουδαίων αὐτῶν, ἐν τοῖς περιτεμνομένοις αὐτοὺς καταριθμῶν καὶ Ἀσσυρίους τοὺς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀποκαλῶν, τάχα διὰ τὸν Ἀβραάμ.
Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν ἅπασι τούτοις συντρέχει.	*Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος τὰ Αἰγυπτίων ἀνέκαθεν ἱστορῶν ἅπασι τούτοις συντρέχει.*

Schürer sagt[1]: „Die beiden Stellen über Apion und Polemon stimmen hier so sehr wörtlich überein, dass sie eben deshalb zur Entscheidung der Prioritätsfrage keinen sicheren

1) A. a. O. S. 323.

Anhaltspunkt geben, wiewohl sich auch hier Spuren der Ursprünglichkeit des Africanus finden." Zu diesen rechnet Schürer besonders auch die Form Ἀμάσιδος in der Coh., die aus Ἀμώσιδος bei Africanus korrumpiert sei. — Indes, um gleich bei diesem Punkte zu bleiben, die Form Ἀμάσιδος in der Coh. ist durchaus nicht sicher; ACF haben Ἀμώσιδος — vgl. Otto [1]) z. d. St. nota 11.

Sodann wollen wir, da es sich auch hier um eine Zeugenliste handelt, immer das Schürer'sche Axiom vor Augen behalten: „Wem so wenig Litteraturkenntnis zu Gebote steht" etc. Gut! Nun wird der Satz des Julius Africanus: *ἀπὸ Ὠγύγου ἐπὶ Κῦρον . . . γεγενῆσθαι Μωσέα* in der Coh. dahin geändert, dass *Κῦρος* wegfällt, und dahin erweitert, dass *Ἴναχος* dazukommt: *ἐν τοῖς χρόνοις Ὠγύγου καὶ Ἰνάχου;* und auch der weitere Zusatz wird gemacht: *οὓς καὶ γηγενεῖς τινες τῶν παρ' ὑμῖν ὑπειλήφασι γεγενῆσθαι.* Man wird nun vielleicht sagen: „Dieses *καὶ Ἰνάχου* hat die Coh. aus dem weiter untenstehenden Text heraufgezogen und so den Julius Africanus gekürzt. In ähnlicher Weise dürfte der Zusatz *οὓς καὶ γηγενεῖς . . . γεγενῆσθαι* aus einer bei Africanus weiter oben stehenden Stelle heruntergenommen sein". Aber weiter oben heisst es bei Africanus nicht wörtlich so wie die Coh. „citiert", sondern es heisst *ἀπὸ Ὠγύγου τοῦ παρ' ἐκείνοις αὐτόχθονος πιστευθέντος* [2]); dazu fehlt bei Africanus hier Inachos. Wo man soviel Abweichungen zugeben, soviel Zusammenziehungen annehmen muss, da ist es doch offenbar sehr gewagt zu behaupten, der eine habe vom anderen abgeschrieben, zumal wenn der Nachweis der litterarischen Abhängigkeit des einen vom anderen, wie wir gesehen, in allen bisher behandelten Stellen total misslungen ist!

Dass Apion und Polemon den Auszug der Juden in der Coh. zur Zeit des Inachos geschehen lassen, Polemon dagegen

1) 3. Auflage.

2) S. bei Migne a. a. O. S. 813 Z. 2 f.

bei Julius Africanus zur Zeit des Apis, sei vorderhand nur nebenbei bemerkt!

Erschien soeben Inachos als Autochthon vom Verfasser der Coh. anderswoher entlehnt, also nach dem Schürer'schen Grundsatze die Coh. als der ursprünglichere Text, so hat des weiteren wieder Africanus einen längeren, durch erläuternde Zusätze erweiterten Text: zu Ἀπίων ὁ Ποσειδωνίου setzt er hinzu: περιεργότατος γραμματικῶν — das fehlt in der Coh.; nach Schürer müsste hier wieder „P.-J." den Africanus geplündert haben; bei Inachos, Philon und Josephus wäre, wie wir gesehen, das Umgekehrte der Fall; das wird geradezu absurd; da hilft nichts als die Annahme, dass die Verwandtschaft beider nicht linea recta ist, vor allem nicht eine Vaterschaft des Julius Africanus zu „P.-J.", sondern linea transversa mit gemeinsamem Vater oder Ahnen überhaupt.

Ebenso geht es, worauf auch Völter hinweist[1]), bei der Stelle über Polemon, wo der Verfasser der Coh. „zwar Namen und Buch angiebt, nicht aber die Stelle selbst, dass vielmehr dieser Historiker, der doch, wie aus Africanus zu ersehen ist, nur[2]) den Auszug der Juden unter Apis bezeugte, mit Apion so zusammen genannt wird, dass es den Anschein gewinnt, als ob er mit letzterem zusammen zu einem direkten Zeugen gemacht werden soll für die Thesis „Moses—Inachus—Ogyges". Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Julius Africanus hier einen ursprünglicheren Text bietet als die Coh. Der Verfasser der letzteren hat sich hier eine willkürliche Aenderung erlaubt, die sich übrigens leicht aus der Tendenz erklärt, mit welcher er schreibt. Während Africanus ein streng chronographisches Interesse verfolgt, ist es dem Verfasser der Coh. lediglich darum zu thun, den Moses möglichst weit hinaufzurücken"[3]).

---

1) A. a. O. S. 186 f.

2) S. oben S. 137.

3) Immer natürlich vorausgesetzt, dass der Verfasser der Coh. von Polemon etc. nicht mehr kannte und vorfand, als was — nachmals — Eus. aus Jul. Afr. citiert hat!

Dazu genügt ihm einerseits ein synoptisches, abgekürztes Verfahren, anderseits „hält er den Namen des Polemon fest, weil er möglichst viele Gewährsmänner für das Alter des Moses ins Feld führen will". Sachlich hat der Verfasser der Coh. damit nicht einmal stark gefehlt, weil Polemon ein bis an Ogyges und Inachos wenigstens hinreichendes Alter bezeugte, wie ja auch Africanus den Polemon und die anderen erklärt: *αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως*.

Die Coh. will, wie wir gezeigt haben, recht viele Gewährsmänner für das Alter des Moses ins Feld führen [1]). Deshalb muss „synoptisch" Polemon herhalten, deshalb auch Philo und Josephus, von denen wir wiederholt gesagt haben, dass ihre Namen bei Africanus nicht stehen. Merkwürdigerweise aber fehlt der bei Africanus mit Umständlichkeit genannte Herodot in der Coh. Der durfte aber nach ihrer Intention gewiss nicht fehlen, wenn er in der Vorlage stand. Umgekehrt, fehlt er in der Coh., so ist das nur daraus erklärlich, dass er auch in der Quelle der Coh. gefehlt hat. Und das weist uns wieder an eine ältere Quelle, aus der, ich darf nicht behaupten die Coh. und Julius Africanus, aber wenigstens die Coh. geschöpft hat.

Tatian referiert [2]) als Erzählung des Ptolemäus von Mendes den Auszug aus Aegypten unter Moses, also dasselbe, was Julius Africanus und die Coh. den Apion erzählen lassen. Völter erklärt das so, dass Apion den Bericht des Ptolemäus von Mendes in sein Werk aufgenommen [3]), und dass die gemeinsame Quelle des Julius Africanus und der Coh. aus Apion geschöpft und nur nebenbei, sozusagen zur Bekräftigung, noch die Uebereinstimmung mit Ptolemäus von Mendes bei-

1) Dass auch dem J. alles daran liegt, für seine Prophezeiungen auf Christus ein recht hohes Alter zu konstatieren, erhellt aus Ap. I 31 (73B), und 42 (80 C), wo ihm bei diesem Bestreben die ganze Chronologie durchbrennt.

2) *πρὸς Ἕλληνας*, cap. 38.

3) Z. f. w. Th. 26, 1883 S. 187 f.

gefügt hat. Dann kommt bei Tatian noch eine Notiz aus Apion über die Gleichzeitigkeit des Amosis und des Inachos; und zur Bestätigung wird noch einmal Ptolemäus von Mendes angeführt. Was thut nun Africanus? Er setzt zwischenhinein einen Bericht des Herodot, von dem wenigstens bei Tatian nichts steht, und dann erst bringt er zur Bestätigung die Autorität des Ptolemäus von Mendes (*ἅπασι τούτοις* [?!] *συντρέχει*).

Das ist im wesentlichen die Erklärung Völters. Wenn sie nur nicht zu gelehrt ist, um richtig zu sein! Ich glaube, dass ein einfacherer und geraderer Weg zu demselben Ziele führt, wenn wir nämlich untersuchen, was die Coh., was Julius Africanus, und was endlich Tatian von den genannten Historikern als Wortlaut anführen und was sie darüber bloss referieren.

Die Coh. über Polemon und Apion: „Also berichten sowohl Polemon . . . als Apion, indem er (Apion — oder auch Polemon?) sagt [1]), zur Zeit des Inachos seien die Juden unter Führung des Moses von Amosis abgefallen." Hier kann man schon fragen, worauf sich das „Also" grammatikalisch bezieht, auf das vorhergehende *Μωϋσέως μέμνηνται*, oder auf das folgende *κατ' Ἴναχον ἀποστῆναι*. Der Wortlaut ist nicht direkt angegeben.

Julius Africanus über Polemon und Apion: Polemon sagt: „Zur Zeit des [Argiverkönigs] Apis, des Sohnes des Phoroneus [also des Enkels des Inachos! [2]], fiel ein Teil des Heeres von Aegypten ab". Das ist nach Julius Africanus der Wortlaut des Polemon. Africanus selbst ergänzt: „Damit sind die Juden unter Moses gemeint". Apion sagt an zwei Stellen, die Juden seien zur Zeit des Inachos . . . von Amosis . . . abgefallen unter der Führung des Moses.

1) *λέγων*, nicht *λέγοντες*!

2) Vgl. Tatian a. a. O. Kap. 39, und Stoll, Die Götter und Heroen des klassischen Altertums, 4. Auflage, Leipzig 1872, 2. Band, 2: Argivische Sagen.

Tatian berichtet über Polemon: nichts; über Apion: „Amosis, zur Zeit des . . . Inachos lebend, zerstörte Avaris[1]), wie Ptolemäus von Mendes erzählt". Das ist nach Tatian der Wortlaut des Apion.

Aus dem Berichte des Tatian geht hervor, dass Apion noch etwas mehr und eingehender über den Auszug der Juden berichtet hat, als die Coh. und Julius Africanus anführen, und aus dem Berichte der Coh. und des Julius Africanus geht hervor, dass Apion noch etwas mehr und eingehender darüber berichtet hat, als Tatian angiebt; die beiden Berichte ergänzen sich, aber weder einer für sich allein noch auch beide zusammen sind erschöpfend. Es ist also recht wohl möglich, dass Apion den Moses genannt hat, wenn auch Tatian dies nicht gerade ausdrücklich sagt, und dass sowohl die Coh. als Julius Africanus ihr diesbezügliches Wissen mittelbar aus Apion haben. Wer will das entscheiden?!

Nach der Coh. scheint Polemon[2]) mit Apion den Auszug der Juden in die Zeit des Inachus zu verlegen; nach Julius Africanus verlegt ihn Polemon in die Zeit des Apis, also um zwei Generationen später; und zwar führt Julius Africanus den Polemon direkt redend ein. Nach dieser Differenz müsste man schliessen, dass die Coh. und Julius Africanus nicht einmal die gleiche Lesart oder die gleiche Quelle gehabt haben, viel weniger, dass der eine vom anderen abgeschrieben hat.

Ptolemäus von Mendes, der älter ist als Apion, weil sich letzterer bei Tatian auf ihn bezieht, stimmt nach der Coh. mit allem überein, was kurz zuvor aus Polemon und Apion berichtet worden ist Der Wortlaut des Ptolemäus fehlt. Nach Julius Africanus stimmt Ptolemäus von Mendes mit all dem überein, was soeben von Africanus be-

1) Avaris war nach Manetho der Hauptort der Israëliten, s. Migne z. d. St.

2) *Πολέμων τε . . . καὶ Ἀππίων*!

richtet worden ist. Vorher aber war die Rede von Abraham, Moses, dem Auszug aus Aegypten, von Polemon, Herodot und Apion, der jünger ist als Ptolemäus. Da er ägyptischer Chronist war (nach Tatian), so ist schon an sich wahrscheinlich, dass er über Abraham und Moses geschrieben hat; aber was davon dem Verfasser der Coh. vorgelegen hat, und ob mittelbar oder unmittelbar, das lässt sich aus keinem Wortlaute mehr ermitteln. In der That sagt Ptolemäus von Mendes bei Tatian, dass die Juden unter Moses zur Zeit des Amosis ausgewandert seien; indes giebt Tatian hier nicht den Wortlaut des Ptolemäus, sondern erst bei einem folgenden Satze führt er ihn direkt redend ein: „Amosis lebte zur Zeit des Inachos" (sagt Ptolemäus von Mendes wörtlich).

Das Endergebnis der langen und komplizierten Untersuchung ist nun folgendes:

a) Julius Africanus, die Coh. und Tatian stimmen in mancher Beziehung überein, erstere zwei stückweise sogar wörtlich. Das lässt auf Verwandtschaft schliessen, namentlich zwischen Africanus und der Coh.

b) Die genannten drei Schriftsteller unterscheiden sich aber in mancher Hinsicht auch von einander, ohne sich dadurch gerade oder notwendig zu widersprechen, sie unterscheiden sich im Wortlaute und in der Anordnung des Stoffes; diese Verschiedenheit ist gerade auch vorhanden zwischen Julius Africanus und der Coh. und lässt sich erklären, ohne dass man Julius Africanus als Quelle für die Coh. annimmt, lässt sich erklären durch die Annahme einer gemeinsamen Quelle für Julius Africanus und die Coh. Dadurch erklärt sich sogar manches, was unter der Schürer'schen These ein Rätsel bleibt.

c) Es finden sich endlich zwischen der Coh. und Julius Africanus einige sachliche Differenzen: In der Coh. ist *Ἴναχος γηγενής*, während er bei Africanus als *αὐτόχθων* nicht genannt ist; in der Coh. fehlt Herodot, während er bei Julius

Africanus ausführlich behandelt ist; Polemon setzt nach der Coh. den Auszug der Juden in die Zeit des Inachos, nach Julius Africanus in die Zeit des Apis. Diese Differenzen lassen die Annahme gerechtfertigt erscheinen, dass die Coh. und Julius Africanus, wenigstens stellenweise, nicht einmal die gleiche Vorlage gehabt haben.

Damit ist die Schürer'sche These in allen Teilen mindestens als nicht notwendig und damit zugleich als gegenstands- und zwecklos, zum Teil aber auch sogar als den Thatsachen widersprechend und als unmöglich dargethan — quod erat demonstrandum.

Das andere Argument, das Schürer auf dieselbe Hypothese aufbaut, nämlich den Bericht über die Entstehung der LXX, haben wir schon oben S. 43 f. als unhaltbar dargethan.

§ 2. Die Autorschaft des Apollinarios von Hierapolis.

1. Auch Völter nennt die Coh. ad Graecos schlechthin „pseudojustinisch“[1]); immerhin aber berührt es angenehm, ihn bei der Prüfung der inneren Indicien (S. 200) wenigstens der Frage näher treten zu sehen, „ob nicht die Ueberlieferung Recht hat, wenn sie die Schrift dem J. zuschreibt“. Uebrigens sind die allermeisten Punkte, um derentwillen Völter die Coh. für unecht hält, bereits beim „Inhalte“ und bei der „Form“ besprochen worden, so die Logoslehre, die Lehre von den Theophanien, die Inspiration, die ausschliessliche Berufung auf alttestamentliche Schriften, die Dämonologie und endlich auch das Verhältnis der Coh. zu Julius Africanus — eben weil alle diese Punkte direkte Zeugen für die Echtheit sind. Eine Aehnlichkeit des Wortlautes bei J. und in der Coh. mag hier noch kurz besprochen werden. Coh. 22 init. (1 C) heisst es: *Πλάτων, τοῦ ὀνόματος Μωϋσέως μνημονεῦσαι οὐκ ἀσφαλὲς*

1) Ueber Zeit und Verf. der pseudoj. Coh. ad Graecos; Z. f. w. Th. 26, 1883, S. 180—215.

ἡγεῖτο; Ap. II 10 (48 E): *τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντα εἰπεῖν ἀσφαλές* (Citat aus Platons Timäus). Hier kämpft Völter[1]) mit Recht gegen Semisch, weil die beiden Stellen gar nichts gemeinsam haben als das Wort *ἀσφαλές*, aus dem allein sich nichts folgern lässt[2]). Wenn aber Völter die citierte Timäusstelle mit Coh. 38 (37 B) zusammenbringt: „Gott erkennen ist schwer (*χαλεπόν*), ihn auszusprechen ist unmöglich (*ἀδύνατον*), selbst jenem, der ihn erkennen kann", und daraus auf die Verschiedenheit des Verfassers der Coh. von J. schliesst, so ist dieser Schluss unberechtigt, weil nicht bloss der Wortlaut und der Sinn beider Sprüche verschieden sind, sondern der in der Ap. II ausdrücklich als Satz des Platon, der in der Coh. ausdrücklich als Satz des Hermes bezeichnet wird[3]). Wenn J. in der Timäusstelle sagt *ἀσφαλές* anstatt *ἀδύνατον*, so ist gerade bei J. ein Gedächtnisfehler nichts Vereinzeltes; vgl. u. a. auch Ap. I 15 (62 C) *οἱ πόρνοι* anstatt *οἱ ἁμαρτωλοί*. Gefolgert kann daraus gar nichts werden für die Verschiedenheit der Verfasser.

2. Die noch zu prüfenden Gründe, warum die Coh. gerade dem Apollinarios von Hierapolis zuzuschreiben sei, sind ausserordentlich wenige. Einmal sagt Völter: „Der Verfasser der Coh. ist ein hochgebildeter kirchlicher Schriftsteller, der an den apologetischen Bestrebungen seiner Zeit einen hervorragenden Anteil genommen hat. Sonst wäre die Schrift nicht schon im 6. Jahrhundert als justinisch angesehen worden . . . Es darf daher von vorneherein angenommen werden, dass der Verfasser der Coh. eine auch sonst kirchengeschichtlich be-

1) A. a. O. S. 204.

2) Mich wundert, wie Otto in der 3. Auflage zur Apol. II S. 227 nota 10 und in der Coh. S. 77 nota 2, offenbar von Semisch irregeführt, die beiden Stellen nebeneinander citieren konnte.

3) Uebrigens hat J. den Ausspruch Platons auch sonst nicht ganz wörtlich (sondern wohl aus dem Gedächtnis) citiert.

kannte Persönlichkeit ist. Das alles, sowie der fliessende, blühende Stil (?? s. das Kapitel „Die Form der Coh."), der dem Apollinarios von Hierapolis von Photios und Theodoret bezeugt wird", sagt Völter, „scheint gerade auch auf Apollinarios von Hierapolis zu passen". Aber auf J. et philosophus et apologeta scheint es nicht bloss zu passen, sondern passt es ganz bestimmt; sonst wäre nicht schon im 6. Jahrhundert die Schrift als justinisch angesehen worden!

Des Apollinarios von Hierapolis Schrift *περὶ ἀληθείας* hatte mehrere Bücher; die Coh. ist nur ein Buch. Völter hilft sich nun dadurch aus der Verlegenheit, dass er aus dem *πρῶτον μέν* im 1. Kap. der Coh. den kühnen Schluss macht: Das *εἶτα* oder *ἔπειτα*, das dem *πρῶτον μέν* entsprechend erwartet wird, ist mit dem 2. Teil des *λόγος παραινετικός*, in dem das specifisch Christliche zur Geltung kam, verloren gegangen. Einen Beweis für diese Behauptung giebt Völter nicht. Mit Recht wendet sich daher Dräseke dagegen: Jenes *πρῶτον μέν* erfordert kein . . . *ἔπειτα* oder *εἶτα*; es kann auch nach den Einleitungsworten der Schrift, die von einer Gliederung des Stoffes in Bücher keine Spur zeigen, nur in der Bedeutung von „hauptsächlich" oder „vor allen Dingen" stehen. Thatsächlich spricht der Verfasser der Coh. in der vorliegenden Schrift von der „wahren Gottesverehrung", namentlich vom 35. Kapitel ab.

Diese Erklärung Dräsekes mag ja immerhin angehen, wenn sie auch nicht einmal notwendig ist[1]). Was aber den weiteren Vorschlag Dräsekes: „Um dem *πρῶτον μέν* ein Korrelat zu geben, könnte man eine leichte Aenderung (des Textes) vornehmen", betrifft, so halte ich es für angezeigt, im Interesse der historischen Wahrheit und Treue gegen ein solch willkürliches, unkritisches, jeder Wissenschaft-

---

1) S. unsere Erklärung der Stelle, S. 57.

lichkeit entgegenstehendes Verfahren energisch Verwahrung einzulegen.[1])

Völter giebt also, wie wir oben gesehen haben, zu verstehen, dass ihm diese Coh. ad gentes als Schrift des Apollinarios von Hierapolis nicht recht passt, einmal weil sie zu wenig *περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας* enthalte, sodann, weil ihm auch der Titel *λόγος παραινετικός* viel zu blass und allgemein und deshalb nicht ursprünglich vorkomme — und das wundervolle Facit dieser Beweisführung ist: die pseudo-justinische Coh. ad Graecos ist des Apollinarios von Hierapolis Schrift *περὶ ἀληθείας*! Versteht sich — man braucht ja nur noch ein oder einige „verloren gegangene" Bücher dazu zu konstruieren! — Alle weiteren Kombinationen, welche Völter an seine Hypothese knüpft, fallen damit von selbst. Von Bedeutung sind lediglich die beiden Konstatierungen Völters:

a) dass die Coh. nicht aus Julius Africanus geschöpft hat,
b) dass die Coh. der justinischen Zeit angehört.

§ 3. Die Autorschaft des Apollinarios von Laodicea.

Auch hier sind viele und gerade die bedeutendsten Beweisgründe schon zugleich mit dem „Inhalt" und der „Form" der Coh. gewürdigt worden. Dort liessen sie sich ungezwungen besprechen, und zudem zeugen sie wie die Völter'schen Argumente für die Echtheit und nicht für die Unechtheit. Dräseke und Asmus haben aber noch andere vermeintliche Beweisgründe: Wie Schürer die Coh. auf Julius Africanus stellt, so bringen sie die Coh. in Zusammenhang mit Pseudo-Plutarch, Hermias, Dion Chrysostomus, Julian dem Apostaten etc. und setzen sie überhaupt ins 4. Jahrhundert

1) Dräseke hat neuerlich (Z. f. w. Th. 43 (N. F. 8) S. 227—236) eine Abhandlung veröffentlicht, in welcher er die Verfasserfrage einer weiteren Erörterung nicht für benötigt hält, dagegen nunmehr Richtig- und Fertigstellungen des Textes zu Apollinarios' Ermunterungsrede — d. i. natürlich unsere Coh. — vorschlägt (vgl. namentlich S. 233 ff.)!

herab, um sie dann desto sicherer für Apollinarios von Laodicea beanspruchen zu können.

1. Zunächst also statuiert Dräseke unter Berufung auf Herm. Diels' Doxographi graeci einen Zusammenhang der Coh. mit des Aëtius Schrift περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων[1]) bezw. mit dem ps.-plutarchischen Auszuge aus dieser Schrift. „Diels zeigt überzeugend, dass der Verfasser der Coh. für seine im 3. Kapitel gegebenen Nachrichten über die alten Philosophen abhängig ist von dem genannten Auszuge."

Um verstehen zu können, warum deswegen die Coh. unecht sein, bezw. ins 4. Jahrhundert fallen soll, müssen wir die Zeit des Aëtius sowie die Entstehungszeit des pseudoplutarchischen Auszuges kennen. Ersterer hat nach Dräseke am Ende des 1. christl. Jahrhunderts gelebt, letzterer ist nach Diels[2]) und Dräseke mindestens hundert Jahre jünger als — Philo Judaeus († 39 n. Chr.), fällt also gerade in die Lebenszeit des J. und weist demnach doch eher auf diesen als auf Apollinarios von Laodicea hin, ganz besonders, wenn wir das Axiom gelten lassen, das Dräseke bei der These „Hermias-Coh." ausspricht: Ich halte es für wahrscheinlicher, dass der, welcher abschreibt, und der, aus welchem abgeschrieben wird, zeitlich einander nahe stehen[3])! Also spricht die behauptete Abhängigkeit der Coh. von Pseudo-Plutarch gegen das 4. Jahrhundert, bezw. gegen Apollinarios von Laodicea.

Nun liefert aber Diels den Nachweis, dass die Coh. aus Pseudo-Plutarch schöpft, nicht nur nicht, sondern giebt im Gegenteil zu, dass der Verfasser der Coh. in seinem Kapitel (3) über die Philosophen manches sagt, was man bei Pseudo-

1) I 3 etc.

2) A. a. O. S. 2.

3) S. unten S. 149 f.

Plutarch vergeblich sucht; dass er manches anders sagt [1]) als Pseudo-Plutarch. Das ist doch gewiss alles eher, als der überzeugende Nachweis der Abhängigkeit! Diels hat ferner in den Doxographi graeci gar nicht beabsichtigt, den Verfasser der Coh. sicher zu datieren, auch nicht aus Pseudo-Plutarch. Er vermutet, dass derselbe der Zeit des Athenagoras angehöre; doch wird das Citat, auf das sich Diels hierbei stützt, von Otto als zweifelhaft hingestellt [2]). Als obere Altersgrenze für den Verfasser der Coh. setzt Diels den jüngeren Posidonius, als untere den Bischof Kyrillos von Alexandrien an († 444), weil dieser die Coh. angeblich benützt hat. Diels sagt also weiter nichts als: Die Coh. fällt zwischen Posidonius und Kyrillos von Alexandrien. In diese Zeit fallen gar viele christliche Schriftsteller, J. nicht zu vergessen!

2. Ebenso haltlos ist, was Dräseke aus dem angeblichen Verhältnisse der Coh. zur Spottschrift des Hermias folgert. Seine Beweisführung ist folgende:

Hermias hat im 5. oder 6. Jahrhundert gelebt (nach Diels, Menzel, Dräseke);

Hermias hat den sonst viel gebrauchten Pseudo-Plutarch nicht gekannt;

---

1) Vgl. auch Otto, nota 9 zu Coh. 3 (4 C), wo auf Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., 1. Bd., S. 148, verwiesen ist: „Coh. und Ps.-Plut. schöpfen hier (Kap. 38) aus ein und derselben Quelle". Es ist merkwürdig: Nach Schürer ist der Verf. der Coh. ein elender Kompilator, weil er den Jul. Afr. — zusammengestutzt hat; also ist er nicht J. Nach Dräseke hat er die aus dem ps.-plut. Auszuge „geschöpften" Notizen modifiziert und erweitert — er ist eben ein Mann „von umfassender gelehrter Bildung"; also ist er — wieder nicht J., sondern Apollin. von Laodicea. Wie hätte es der Verf. der Coh. doch nur eigentlich machen müssen, um Justinus zu sein?

2) Diels sagt nämlich, in Coh. 5 (6 B) sei wörtlich Ps.-Arist. „περὶ κόσμου" citiert; Otto dagegen nota 11 z. d. St. (S. 33): Videtur scriptor liberius adlegare locum in Aristotelis libro De mundo obvium. Dieses Buch reicht in die Zeit des (jüngeren) Posidonius, also weit vor J. hinauf; vgl. Christ, Geschichte der griechischen Litteratur, 2. Aufl. S. 485 u. S. 516.

Hermias hat die Coh. ausgeschrieben;
also stehen sich die Coh. und Hermias auch zeitlich nahe.

In diesem Raisonnement Dräsekes hängt jeder Satz, ja jedes Wort in der Luft. Einmal wird die alte Ansicht Möhlers, Alzogs u. a., dass Hermias im zweiten christlichen Jahrhundert gelebt habe, durch so schwerwiegende Gründe gestützt, dass die Ansicht von Diels, Menzel, Dräseke noch mindestens so lange nicht als „im Besitze" gelten kann, als nicht jene vollständig widerlegt sind. Sodann hat Dräseke nicht nachgewiesen, dass Hermias den Pseudo-Plutarch nicht gekannt hat; ich glaube sogar, es sind Indizien dafür vorhanden, dass er ihn gekannt hat. Denn fürs erste sagt Dräseke selbst, der pseudo-plutarchische Auszug sei sonst viel gebraucht worden. Wenn er also von Hermias das Gegenteil behauptet, so musste er dies um so mehr beweisen! Nun citiert aber Diels:

Plut. Epit. I 13 (= Aetii Placita I 13,1): *στοιχεῖον ἀπὸ στοιχείων*,
„ „ IV 2,3 (= „ „ IV 2,7): *ἁρμονίαν (τῶν στοιχείων)*,
„ „ IV 3 (= „ „ IV 3,3): *πνεῦμα*,

lauter Angaben, die nicht in der Coh., wohl aber bei Hermias (Kap. 2) stehen. „Aus den Fingern gesogen", meint Diels, „hat Hermias diese Notizen jedenfalls nicht." [1])

„Sicher ist (nach Dräseke nämlich), dass Hermias Kap. 2 die Coh. Kap. 7 (8 CD) wörtlich ausgeschrieben hat."

Ich gebe die Stelle, wie sie sich bei beiden Autoren findet, und setze die Modifikationen bei Hermias in Klammern. Coh. 7 (8 CD): *οἱ μὲν γάρ φασι* (Coh. *τὴν*) *ψυχὴν εἶναι* (Hermias *τὸ*) *πῦρ, οἱ δὲ τὸν ἀέρα, οἱ δὲ τὸν νοῦν, οἱ δὲ τὴν κίνησιν, οἱ δὲ τὴν ἀναθυμίασιν, ἄλλοι δέ τινες* (Hermias *οἱ δὲ*) *δύναμιν ἀπὸ τῶν ἄστρων ῥέουσαν, οἱ δὲ ἀριθμὸν κινητικόν*,

---

1) a. a. O. S. 261.

ἕτεροι δὲ (Hermias οἱ δὲ) ὕδωρ γονοποιόν.[1]) Mit Recht bemerkt Otto dazu[2]), dass hier ja möglicherweise Hermias vom Verfasser der Coh. entlehnt oder aber, dass beide aus einer und derselben älteren Quelle geschöpft haben. Mir scheint am wahrscheinlichsten, dass beide nicht einmal dieselbe Quelle benützt haben, weil bei Hermias die Aufzählung noch weiter fortgesetzt, in der Coh. aber mit ὕδωρ γονοποιόν abgeschlossen wird, sodann weil die Referate über die Philosophen in der Coh. (3 [4 C] — 5 [5 C]) und bei Hermias (3 [§ 6 u. 7] — a. E.) teilweise von einander abweichen; vgl. z. B. wie verschieden sich beide über Anaxagoras äussern. Nach der Coh. stellt Anaxagoras nämlich die „gleichartigen Urbestandteile" als Grund alles Seins auf, nach Hermias den Νοῦς. Denselben Eindruck, dass nämlich der Verfasser der Coh. und Hermias von einander unabhängig sind, machen ihre Urteile über Thales. Ferner hat Archelaos nach der Coh. die unbegrenzte Luft, nach Hermias die Wärme und die Kälte als Urquell der Wesen bezeichnet. So weichen beide öfter von einander ab, nicht bloss in der Form, sondern auch im Inhalte. Damit fallen alle Folgerungen, welche Dräseke an die Hypothese Hermias—Coh. geknüpft hat, in sich zusammen. — Auch Harnack sagt[3]): „Aus den Berührungen mit Hermias' „Irrisio" lässt sich nichts schliessen."

3. Einen Grund, die Coh. ins 4. Jahrhundert zu versetzen, sieht Dräseke in deren Schweigen über gewisse Dinge, von denen im justinischen Zeitalter immer die Rede ist: die Coh. sagt nämlich nichts von der Verfolgung und Bedrückung der

1) Nach einer anderen Zählung bei Hermias sprächen der Verf. der Coh. 7 u. Hermias ebenfalls von den Ansichten der Philosophen über die Seele; jener sagt: στασιάζειν προήρηνται, dieser: στασιάζουσι; Inhalt und Darstellungsweise sind indes so sehr verschieden, dass Dräseke diese Stelle doch kaum im Auge gehabt haben kann.

2) nota 8 z. d. St. bei Hermias, und nota 14 z. d. St. in der Coh. Schon in seiner 1. Aufl. (1842) macht Otto auf diese Aehnlichkeit aufmerksam.

3) Texte und Unters. 1 S. 157 Anm. 130.

Christen seitens der Heiden, nichts von der Bitte um gleiches Recht mit diesen, nichts von den bekannten drei furchtbaren Beschuldigungen, von denen Eusebius hist. eccles. IV 7 und 324 ausdrücklich sagt, dass sie zu seiner Zeit längst verstummt seien . . . „Sollte das zufällig sein?“ Vor allem ist dem entgegenzuhalten, dass wir nicht wissen, ob J. in all seinen Schriften gerade von diesen Dingen gesprochen hat, weil von ihm zu viele Schriften verloren gegangen sind. Athenagoras, ein jüngerer Zeitgenosse J.s, spricht in der *Πρεσβεία* davon, in der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* dagegen nicht. Warum also sollte gerade J., um echt zu sein, in allen Schriften davon sprechen? Sodann war es selbst unter jener Annahme angemessen, dass J. gerade in der Coh. ad gentes davon schwieg. In den beiden Apologien, in gewissem Sinne auch im Dialog, verfolgte er nämlich den Zweck, ein gerechtes gerichtliches Verfahren für sich und seine Mitchristen zu erwirken, indem er vor allem die christliche Religion verteidigte [1]), d. h. zunächst gegen Vorwürfe in Schutz nahm. In den Apologien also ist J. in der Defensive, in der Coh. dagegen in der Offensive: hier weist er vor allem nach, dass die Hellenen hinsichtlich ihrer Religion „die falschen Saiten spielen“[2]); ferner zeigt er, dass das Christentum die Wahrheit ist. Die Vorwürfe wegen Gottlosigkeit, Unzucht und Missbrauch des christlichen Namens bewegten sich auf moralischem und juridischem Gebiete; die Behauptung, dass das Christentum die Wahrheit besitze, bewegt sich auf philosophisch-theologischem Boden; auf diesem hatte sich also auch die Auseinandersetzung zu halten. Eine solche philosophisch-theologische Erörterung war aber auch schon zu J.s Zeiten, ja, wie aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen hervorgeht, schon viel früher möglich. Es ist auch wohl denkbar, wie Maranus vermutet, dass zur Zeit der Abfassung der Coh. eben keine

1) „*Ἀπολογία*“!

2) „*πλημμελές*“, Coh. 1.

Christenverfolgung wütete. Das Schweigen also beweist hier nichts gegen die Echtheit.

4. Mit dem folgenden Argument tritt Dräseke den positiven Beweis an, warum die Coh. nicht bloss dem 4. Jahrhundert, sondern speciell dem Apollinarios von Laodicea angehört. Und zwar ist Dräseke seiner Sache so sicher, dass er „nur diesen einen zu nennen weiss", und nach 25 Seiten solcher Beweisführung, wie wir sie jetzt von ihm bereits kennen [1]), in geradezu frappierender Weise und im Handumdrehen, was er beweisen soll, als bewiesen annimmt und anstatt „Verfasser der Coh." immer schreibt „Apollinarios von Laodicea".[2]) Ebenso behandelt er in seiner Schrift „Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften" [3]), an erster Stelle (S. 83—99) „Apollinarios' Ermunterungsschrift an die Hellenen" und meint dabei den *λόγος παραινετικός*.

„Fest steht", sagt Dräseke[4]), „dass Apollinarios . . . den Kaiser und die von ihm vertretene hellenische Geistesrichtung bekämpft hat." Und die bekämpfende Schrift muss gerade die Coh. sein? „Ja", antwortet Dräseke: „Denn zu der Annahme, dass diese (Streit-) Schrift verloren gegangen ist, liegt kein genügender Grund vor" — und deswegen muss gerade die Coh. diese Schrift sein? Auf dem Gebiete des Rechtswesens würde jedermann eine solche Argumentation für polizeiwidrig erklären! Von des Apollinarios Schriften sind ohne Rücksicht auf ihren Inhalt fast alle bis auf wenige Ueberbleibsel verloren gegangen; nimmt man dazu, dass viele andere, zum Teile bedeutungsvolle Schriften, sogar kaiserliche Edikte verloren gegangen sind, so lässt sich gar kein rechter Grund denken, warum nicht auch des Apollinarios Schrift wider den

1) A. a. O. von 295 ab.

2) Dräseke ist überhaupt kapriciert auf seinen „Apollinarios", wie auch andere seiner Arbeiten zeigen, und deshalb nicht immer ernst zu nehmen.

3) Texte und Unters. 7, 1892.

4) ebendas. S. 84 f.

Kaiser hätte verloren gehen sollen oder wenigstens können. Und wenn Dräseke meint, begeisterte Schüler des Apollinarios hätten seine Schriften erhalten, so müsste er beweisen, dass J. keinen begeisterten Schüler hatte, der sich um dessen Arbeiten annahm[1]); und wenn Dräseke sagt, des Apollinarios Schriften seien, um gerettet zu werden, unter falscher Flagge, d. h. unter dem Titel eines anderen katholischen Autors in die Oeffentlichkeit gekommen, so kann es sich doch nur um heterodoxe Schriften handeln, die man mit dem Namen eines angesehenen katholischen Schriftstellers schützen wollte; die Coh. aber ist in keiner Weise heterodox! Uebrigens musste Dräseke dies alles beweisen; das hat er aber mit keiner Silbe gethan.

5. Einen weiteren Grund, die Coh. ins 4. Jahrhundert zu versetzen, sieht Dräseke in deren Stellung zum Kanon. Der Verfasser stützte sich nämlich nur auf alttestamentliche Schriften, ,,weil das Ansehen der neutestamentlichen Schriften zur Zeit der Abfassung der Coh. (d. i. im 4. Jahrhundert) von hellenischer Seite ein erbittert bestrittenes war.“ Das soll nach Dräseke eine „genügende Erklärung“ sein! Damit ist aber vor allem gar nicht erklärt, warum der Verf. der Coh. auch von den alttestamentlichen Schriften nur ganz wenige anführt — galt ihm vielleicht das Ansehen der übrigen ebenfalls als bestritten? Ferner müsste Dräseke nach seiner ,,Erklärung“ gar viele Väterschriften ins 4. Jahrhundert herabsetzen; auch Clemens Romanus, Tatian, Athenagoras, überhaupt die Väter des 2. Jahrhunderts, betonen immer wieder und ausschliesslich das Studium der alttestamentlichen Schriften; speziell J. nimmt in der Apologie I und im Dialog das Beweismaterial mit Vorliebe aus dem Alten Testament und

---

1) Warum hat Dräseke gleich also geschlossen: „Wenn die Coh. von J. wäre, so wäre sie verloren gegangen“?! Denn wir müssen ja doch längst „unumwunden zugestehen, dass von J. alles verloren gegangen ist mit Ausnahme der beiden Apologien und des Dialogs“!!

empfiehlt vielfach die Lektüre der alttestamentlichen Schriften (sowie des Hystaspes und der Sibylla), ohne dass dabei des Neuen Testaments Erwähnung geschieht [1]), obwohl er sowohl dem Juden (Tryphon) als dem Heidenkaiser gegenüber aus den neutestamentlichen Schriften ein wahrhaftes und überzeugendes Bild von der christlichen Wahrheit und Lehre zeichnen konnte.

Ferner sagt der Verfasser der Coh. selbst Kap. 1: Euere früheren Weisen und unsere Vorfahren im Glauben haben das jüngste Gericht verkündet . . . . ich will euere und unsere Religionslehrer einer Prüfung unterziehen. Auf beiden Seiten beginnt er möglichst im grauen Altertum; auf hellenischer Seite kommt er herab bis auf die demosthenische Zeit — als echter J., der oft genug schuldig bleibt, was er verheissen hat, bleibt er trotz der angekündigten *οἱ πρόγονοι* fast ausschliesslich bei Moses stehen, obwohl ihm gewiss auch das Ansehen anderer alttestamentlicher Bücher nicht als bestritten galt. Liest man das 8. und 11.—38. Kap. der Coh. durch, wo von der Priorität [2]) der christlichen Religionslehrer und ihrem Hinweis auf den kommenden Erlöser sowie von deren Ausbeutung durch die heidnischen Philosophen die Rede ist, so sieht man, dass dafür allerdings die Schriften der Apostel und Evangelisten nicht verwendbar sind [3]); man sieht aber zugleich, dass gerade hier eine Eigentümlichkeit des echten J. zu Grunde liegt.

6. Einige weitere Gründe, warum Dräseke die Coh. für Apollinarios von Laodicea beansprucht, verdienten gar keine Widerlegung, wenn nicht Dräseke gerade dem Gesamt-

---

1) Vgl. Dial. 7 (224 D); 10—109 (227 A — 330 C); bes. Kap. 32 (249 D): *ἀπὸ τῶν παρ' ὑμῖν* [sc. *τοῖς Ἰουδαίοις*] *ἁγίων καὶ προφητικῶν γραφῶν πάσας ἐπιδείξεις ποιοῦμαι.* Ap. I 23 (68 B): *παρὰ τῶν προελθόντων Χριστοῦ προφητῶν μαθόντες.* Vgl. Kap. 31—53 (72 B — 89 A); 44 (82 C).

2) Kap. 14 (15 B) ist gar von den *πρόγονοι* des Moses etwas in Aussicht gestellt.

3) Auch Matth. weist immer wieder auf die Propheten, d. h. auf die vorchristliche Zeit hin.

gewichte seiner Beweise vertraute. Er eignet sich z. B. den Harnack'schen [1]) Ausspruch an: „Jedenfalls [2]) hat der Verfasser bereits einen übermüdeten Gegner zu bekämpfen und gehört schon deshalb nicht ins 2. Jahrhundert." — Hermias wird ins 5. oder 6. Jahrhundert gesetzt, weil das Heidentum damals noch nicht überwundener Standpunkt war [3]); die Coh. gehört ins 4. Jahrhundert, weil das Heidentum damals bereits überwundener Standpunkt war! Ersteres sagt Diels, letzteres Harnack, beides zusammen Dräseke! Dass der Gegner übermüdet, d. h. das Heidentum überwundener Standpunkt war — zur Zeit Julians des Apostaten! — dürfte ausser Dräseke und vielleicht Harnack doch recht vielen neu sein. Die Physiognomie des übermüdeten Gegners, wie sie Dräseke zeichnet, passt um alles willen nicht in die Zeit der julianischen Christenverfolgung! Denn gerade damals hatte ein christlicher Schriftsteller Grund, über Not und Verfolgung der Christen zu klagen. Dem unwilligen „noch immer" bezw. „noch immer nicht", das der Verfasser der Coh. den Heiden vorwirft, kann mit Fug das ciceronianische „quousque tandem" und „ad mortem te duci jam pridem oportuit", sowie das stephanische „wie euere Väter (*πρότερον*), so auch ihr (*νῦν*)" zur Seite gestellt werden. Letzterer Ausdruck erscheint berechtigt, obwohl keine jahrhundertlange Reaktion gemeint sein kann; umsomehr kann J. von der früheren Hartnäckigkeit bei den Griechen sprechen, nachdem sie vom hl. Paulus ab mehr als hundert Jahre lang stets missioniert worden waren. Sehen wir übrigens genau zu, so liegt die „Uebermüdung", die Dräseke nachweisen will, nach seinen eigenen Argumenten gerade auf der anderen Seite, als er beweisen will: nicht auf Seite des Gegners, sondern auf

---

1) Texte und Unters., 1, S. 157, A. 130.

2) „Jedenfalls", „es steht fest", „sicher ist" u. s. w. sind bei Dräseke gerne angewendete Beweismittel!

3) Vgl. S. 149 ff.

Seite des Redners; denn ihm beginnt ja nach den Ausführungen Dräsekes der Geduldfaden zu reissen! — Ganz und gar aber traute ich meinen Augen nicht, als ich die Summe von Dräsekes Gedankenentwickelung über diesen Punkt las. Dräseke will nachweisen, dass die Coh. eine Streitschrift gegen Julian den Apostaten ist, weil dieser durch sein Rhetorenedikt die Christen zu wissenschaftlichen Parias herabdrückte[1]); und wie argumentiert Dräseke? „Das (sc. der Inhalt der Coh.) weist mit unverkennbarer Bestimmtheit[2]) auf eine Zeit, wo wirklich die . . . Thatsache nicht bloss der Duldung, sondern der staatlichen Anerkennung und kaiserlichen Begünstigung des Christentums den Hellenen . . . . die Mahnung nahelegte *ἑλέσθαι τὰ λυσιτελοῦντα νῦν*“, d. h. Christen zu werden!? Dieser Logik war es Dräseke freilich schuldig, das konstantinische Zeitalter bis auf Julianus Apostata hinauszudatieren.

7. Geradezu humorvoll wird die Argumentation auf Apollinarios von Laodicea bei der Stelle „*τὸν κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν πλασθέντα ἄνθρωπον*“[3]), der Mensch, geschaffen nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes“. Hier soll das nach *κατ' εἰκόνα* „überflüssigerweise“[4]) hinzugefügte *καὶ ὁμοίωσιν* auf des Laodiceners Sprachgebrauch hinweisen? Das ist schon stark! Bei Athenagoras werden die Menschen *ἀγαλματοφοροῦντες τὸν θεὸν ἐν ἑαυτοῖς* genannt[5]); Dial. 62 (285 B) wird Gen. 1, 26—28 wörtlich citiert: *ποιήσωμεν τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν* — das alles stammt

1) „Den unglücklichen Versuch machte“, sagt Dräseke selbst.

2) Versteht sich: unverkennbare Bestimmtheit!

3) Coh. 38 (36 C).

4) Wem gilt dieser Ordnungsruf? Dem lieben Gott oder dem Verfasser der Coh.? Die Frage erscheint um so berechtigter, als der Verfasser der Coh. Kap. 34 (32 B) ausdrücklich sagt: *Τῆς Μωϋσέως ἱστορίας ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λεγούσης Ποιήσωμεν, κτέ.*

5) *Περὶ ἀναστ.* Kap. 12, Ausg. v. Gebh. u. Harn. S. 62, Z. 15.

also von Apollinarios von Laodicea! Ja sogar die Gen. gehört dem Apollinarios von Laodicea an, da sich dieser Satz in ihr findet!

Nicht weniger humorvoll liest sich, wie Dräseke seinen Coh.-Apollinarios auf Reisen schickt, damit er eben Apollinarios sein solle — als ob J. nicht auch nach Rom gekommen wäre! Erst gar, wenn Dräseke direkte Beziehungen des Kaisers Julian zum Coh.-Apollinarios herstellt! Da sagt z. B. der Kaiser: „Sollen wir noch auf euch hören?" Dieses „noch" scheint Dräseke die Antwort zu sein auf des „Apollinarios"[1]) Klage, dass die Griechen dem Moses etc. „noch" keinen Glauben schenken wollen[2]) — scheint! Oder: „Moses und die Propheten" — „auch diese Wortverbindung teilt der Kaiser mit Apollinarios" — und mit Vater Abraham[3]).

„So stossen wir im ersten Buche Julians fort und fort auf Beziehungen, welche die Darlegungen des Apollinarios mehr oder weniger deutlich zur Voraussetzung haben"[4]). Hätte Dräseke doch wenigstens das Dogmatische etwas in den Bereich der Untersuchung gezogen. Darüber liesse sich vielleicht reden. Er selbst nennt den Apollinarios einen „Ketzer". Aber nicht ein einziges Argument liefert Dräseke für seine These, das etwas bewiese.

8. Auch R. Asmus hat in zwei Abhandlungen: „Ist die pseudo-justinische Coh. ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian"?[5]) und „Bindeglied zwischen der pseudo-justinischen Coh. ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrysostomus or. XII"[6])) versucht, die Coh. dem Apollinarios von Laodicea zuzuschreiben, und zwar mit ebenso-

1) Das ist immer der Dräseke'sche Apollinarios, d. h. der Verfasser der Coh.

2) Dräseke a. a. O. S. 298.

3) Luk. 16, 29.

4) Dräseke a. a. O. S. 299.

5) Z. f. w. Th. 38, S. 115—155.

6) Z. f. w. Th. 40, S. 268—284.

wenig Glück wie Dräseke. Sehr wertvoll ist die gleich anfangs[1]) gemachte Konstatierung, „dass man nach einer direkten Bezugnahme auf das Gesetz Julians vom 7. Juni 362 in der Ermunterungsschrift vergeblich sucht". Asmus ergeht sich dann in meerweiten Vermutungen und Betrachtungen über das kaiserliche Edikt, Generaledikt, Specialedikt, schlägt eine redaktionelle Aenderung im kaiserlichen Specialedikt vor[2]); mit „vielleicht", „allem Anscheine nach" und ähnlichen „Beweisstützen" ist Asmus noch viel freigebiger als Dräseke; z. B „kann man nicht annehmen, dass der Kaiser in allen Punkten an den Inhalt eines Schreibens der christlichen Bischöfe streift? ... Wir hätten dann in der Specialverfügung die Antwort Julians auf diese Eingabe der christlichen Bischöfe zu erblicken, wobei nur zu verwundern bleibt[3]), dass darin von einer derartigen Veranlassung gar nicht die Rede ist." Das heisst denn doch zugeben, dass die ganze Beweisführung für die These Coh.-Apollinarios von Laodicea in der Luft hängt! Asmus rekonstruiert[4]) dann aus verschiedenen Bruchstücken und Notizen bei Kirchenvätern ein Rhetorenedikt, das „allem Anscheine nach[5]) mit unserer Verfügung zu identifizieren ist". Darauf passt nun so ungefähr die Coh.; also wird sie mit der Vorstellung der christlichen Bischöfe an den Kaiser zu identifizieren sein.

Des weiteren versucht Asmus auch durch Kongruenz einzelner Ausdrücke seine Behauptung zu festigen. Julian hatte den Glauben der Galiläer eine Krankheit genannt; dieselbe Bezeichnung wird Coh. 21 (20 B) vom Polytheismus

---

1) Z. f. w. Th. 38, S. 116.

2) Vgl. S. 146, wo Dräseke in der Coh. eine Aenderung vornehmen will.

3) Allerdings!

4) Der Eingang der kaiserlichen Schrift ist verloren gegangen — „weil er „sicherlich" scharfe Ausfälle enthielt". Welch ein Gedankengang!

5) Versteht sich, „allem Anscheine nach" — recht wissenschaftlich!

gebraucht.[1]) Dies ist schon S. 85 dieser Abhandlung gewürdigt worden. Um kein Haar besser sind die anderen von Asmus beigebrachten Kongruenzfälle. Wenn Asmus erst gar selbst zugeben muss[2]), dass Coh. 15 (16 A) ein Vers von der Einheit des Zeus, Hades, Helios und Dionysos spricht, während von Julian derselbe Vers, aber mit dem Namen Serapis anstatt Dionysos citiert wird, und dass dieser Vers von der Coh. als orphischer angeführt wird, von Julian aber als apollinisches Orakel, so hat sich Asmus damit in einer Weise widerlegt, dass jedes weitere Wort über diesen Punkt Verschwendung wäre. — Ebenso luftig sind die Beweise, die Asmus für seine Hypothese aus anderen Schriftstellern hernimmt. Wenn z. B. Gregor von Nazianz wie die Coh. die christliche Religion „die Wahrheit, das Heidentum den Irrtum, die lichtlose Finsternis der Irr- und Unwissenheit“ nennt, so findet man längst zuvor in den hl. Schriften die gleichen Bilder; z. B. Is. 9, 2; 49, 9; 58, 10; 60, 2 ff. Matth. 4, 16; Luk. 1, 79; sehr oft im Johannesevangelium. Asmus thut, als ob es vor und ausser der Coh. bis auf Julian keine patristische Schrift gegeben hätte, so dass Julian nur auf sie Bezug nehmen könnte.

Alle anderen Gründe, aus denen Asmus in seiner ersten Abhandlung die Coh. dem Laodicener vindiziert, sind von uns schon im vorausgehenden als unhaltbar dargethan worden.

9. In seiner zweiten Abhandlung will Asmus ein „Bindeglied zwischen Pseudo-Justin und Julian Apostata“ geben, nämlich Dion Chrysostomos. Inhalt und Argumente sind die gleichen, wie wir sie bisher von Asmus kennen gelernt haben; nur dass jetzt auch noch die 12. Rede „vom ersten Gottesbegriff“ in das Kombinationslabyrinth hereingezogen wird. Deshalb dürfte es überflüssig sein, sich damit näher zu befassen. Wichtiger und interessanter dagegen ist es, dem

1) Bei Asmus S. 127.

2) Wenn auch ganz bescheiden in einer Fussnote; a. a. O. S. 134.

Beweisverfahren des Gelehrten etwas nachzugehen. Die Abhandlung beginnt nämlich mit den vielsagenden Worten: „In der vielumstrittenen Frage nach der Abfassungszeit der pseudo-justinischen Coh. ad Graecos ist man neuerdings auf dem Wege der vergleichenden Betrachtung ihres Inhalts mit den theologisch-polemischen Schriften des Kaisers Julian zu dem Ergebnis gelangt, man habe in ihr eine Streitschrift gegen diesen zu erblicken." Dieses „man" erklärt uns Asmus in der Fussnote: „Siehe meinen Aufsatz . . . Z. f. w. Th. 1895, S. 115 ff. und die dort verzeichnete Litteratur; ferner siehe Dräsekes Adnotatiuncula Laodicena, ebenda 1896 S. 436 ff., und seine Besprechung von G. Krügers Geschichte der altchristlichen Litteratur in der Wochenschrift für klassische Philologie Bd. 13 (1896) S. 153 ff." Zugleich sagt aber Asmus, dass seine Arbeit von Krüger abgelehnt, freilich „nicht widerlegt" worden ist. Als „dort verzeichnete Litteratur" giebt Asmus an: Dräseke, Z. f. K.-G. 7 (1885), Dräseke, „Apollinarios von Laodicea" und „Texte und Untersuchungen" von Harnack, Band 1 und 7. Ferner ist dort noch gesagt (Anm. 2), dass Diels in den „Sibyllinischen Blättern", Berlin 1890, S. 56, die Coh. mit des Apollinarios von Laodicea Schrift „über die Wahrheit" identifiziere.

In Dräsekes „Adnotatiuncula" ist nun von dieser Frage und von der Coh. gar keine Rede! In der „Wochenschrift" l. c. bedauert Dräseke, dass Harnack seinen (Dräsekes) Beweis als fragwürdig hinstelle, „während doch zwei so besonnene(!) Gelehrte wie Zöckler und Bonwetsch seiner (Dräsekes) Beweisführung anerkennend zugestimmt hätten. Weiterhin sagt Dräseke, Harnack scheine jetzt einer Anschauung mit ihm geworden zu sein, und bekomplimentiert Asmus zu seiner Leistung. Und H. Diels beginnt den VI. Abschnitt seiner „Sibyllinischen Blätter" (S. 56) mit den Worten: „Der Laodicener Apollinarios" — denn so nennt man jetzt den Verfasser der dem Justin beigelegten Coh. ad

Graecos — „hat sich veranlasst gesehen" u. s. w. Und als Gewährsmann für diesen „Laodicener Apollinarios" nennt Diels in der Fussnote Däsekes Abhandlung in der Z. f. K.-G. 7, und Neumann, theologische Litteratur-Zeitung 1882, Note 25. Letzteres ist falsch citiert: es muss heissen 1883, wie auch Dräseke (Z. f. K.-G. a. a. O. S. 267) richtig angiebt. Man sieht, wie eng der Kreis der an dieser Frage beteiligten Forscher gezogen ist, ein wahrer circulus vitiosus!

Höchst merkwürdig ist auch, was Asmus als „Resultat der neuesten Forschung" bezeichnet, dass nämlich Dion Chrysostomos ein philosophisch gebildeter Theologe des 4. Jahrhunderts war; während er doch nach der allgemeinen Annahme gegen Ende des 1. Jahrhunderts gelebt hat [1]). Für diese Entdeckung ist uns Asmus jeden Beweis schuldig geblieben; er citiert zwar im nächsten Satze sein Programm „Julian und Dion Chrysostomos", Tauberbischofsheim 1895. Dort konstatiert aber Asmus dieses „Resultat der neuesten Forschung" nicht nur mit keiner Silbe, sondern lediglich einen teilweisen geistig-litterarischen Zusammenhang zwischen Julian und Dion Chrysostomos. Sodann sagt aber Asmus selbst ausdrücklich: „Trajan [2]) verehrte den Dion Chrysostomos geradezu als Lehrer der Herrscherweisheit". Es hat ja einen philosophisch gebildeten Theologen mit dem ehrenden Beinamen „Chrysostomus" im 4. Jahrhundert gegeben, aber das war nicht Dion Chrysostomos, sondern der hl. Johannes Chrysostomus!

Damit dürfte das Beweismaterial und der Beweisgang für die Hypothese Cohortatio - Apollinarios von Laodicea zur Genüge beleuchtet und widerlegt sein.

---

1) Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Auflage, 1880, 3. Bd. 1, S. 817; W. Christ, Geschichte der griechischen Litteratur, 2. Aufl., 1890, S. 594 f., 3. Aufl., 1898, S. 715.

2) Gest. 117 n. Chr.!

Schlusswort.

Somit sind nicht nur Inhalt und Form der Coh., wie wir nachgewiesen zu haben glauben, echt justinisch, sondern es entbehren auch alle Hypothesen, deren Gegenstand eine spätere Datierung der Coh. ist, jeder inneren und äusseren Grundlage. Eine Frage dürfte nun zum Schlusse noch flüchtig gestreift werden: Könnte die Coh. nicht etwa von Athenagoras sein? Völter hat das justinische Zeitalter für die Schrift zugegeben; er spricht auch einmal davon, dass Athenagoras in Betracht kommen könnte. Der Grund, warum dies nicht angehe, ist nach Völter, weil Athenagoras keine sonst kirchengeschichtlich bekannte Persönlichkeit sei. Ich glaube aber, dass der Grund viel tiefer liegt. Einmal weichen der Verfasser der Coh. und derjenige der Schrift über die Auferstehung in einem wichtigen Punkte von einander ab. Der Verfasser der Coh. sagt nämlich Kap. 35 (33 A), die Vorfahren seiner Zuhörer büssten jetzt wahrscheinlich in der Hölle; sie hätten Reue, aber diese komme zu spät. Hier wird der vom Leibe getrennten Seele die Fähigkeit zu denken und zu empfinden beigelegt. Dagegen hält Athenagoras *περὶ ἀναστ.* Kap. 125 die Auferstehung des Leibes für ein Postulat der Notwendigkeit und Gerechtigkeit, weil nach seiner Ansicht die vom Leibe getrennte Seele die Glückseligkeit nicht empfindet, überhaupt empfindungslos ist. Das ist eine wesentliche Differenz zwischen der Coh. und Athenagoras. Mit J. dagegen stimmt, wie wir gesehen haben, die Coh. auch in diesem Punkte überein[1]).

Die andere Differenz betrifft die Form. Athenagoras sieht sehr auf eine klare und logische Durchführung der Gedanken. Zum Belege genügt es, auf die Einleitung der Schrift „Ueber die Auferstehung" und die ganze Entwickelung seiner „Schutzschrift" hinzuweisen. In letzterer weist er die

1) Vgl. S. 22.

drei bekannten Anschuldigungen gegen die Christen zurück; und wenn er auch bei deren erster als der wichtigsten unverhältnismässig lange verbleibt, so hat er doch auch die beiden anderen Punkte nicht vergessen; und alles, was zwischen Kap. 3 und 31 liegt, dient dem einen Zwecke, nachzuweisen: Wir Christen sind keine Atheisten. Das ist eine wesentlich andere, formvollendetere Darstellung als in der Coh. Dagegen haben wir gezeigt, dass gerade in der Ordnung bezw. Unordnung der Gedanken sich die Coh. als echt justinisch erweist.

Wenn alle Schriften, die als zweifelhaft hingestellt werden, mit so vielen und starken inneren und äusseren Gründen ihre Echtheit zu behaupten vermöchten wie die Coh., ja, wenn alle Schriften, die als echt gelten, so viele und so schwerwiegende Gründe für ihre Echtheit aufwiesen wie die Coh., dann wären die Resultate der Kritik bezüglich der altchristlichen Litteratur viel gesicherter, als sie es in mancher Beziehung thatsächlich sind.

Druckfehler:

S. 5 muss Fussnote 5 heissen: Z. f. w. Th. 26 (1883) I S. 31 ff.
S. 34 Fussnote 1 muss es heissen: *πράγματα* anstatt *διδάγματα*.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard und **Dr. J. P. Kirsch**

o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br. (Baden)

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

Dritter Band

Zweites und Drittes Heft:

Dr. Anton Beck

Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers

Mainz

Verlag von Franz Kirchheim

1903

Die Trinitätslehre

des

heiligen Hilarius von Poitiers

Von

Dr. Anton Beck

Kgl. Präfect an der Lehrerbildungsanstalt Amberg

Mainz

Verlag von Franz Kirchheim

1903

Imprimi permittitur

Moguntiae, die 31. Martii 1903.

Dr. J. B. Holzammer
Cons. eccl. et Can. capit. eccl. cathedr.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

Einleitung.

---

1. Hilarius und die orthodoxen Lehrer der Trinität. — Es ist gewiß gerechtfertigt, die Anschauung des hl. Hilarius über das hehrste Geheimnis des Christentums darzustellen.[1] Ist ja alles einig im Lobe des Heiligen als eines der originellsten und tiefsinnigsten Kirchenlehrer[2], der seinen erhabenen Gegenstand mit systematischer Beweisführung behandelt und den Gegnern der Trinität mit unerbittlicher Logik entgegentritt. „Und wenn wir schließlich noch bedenken, daß in der Verbannung, wo der größte Teil des Werkes[3] abgefaßt wurde, dem Heiligen niemand zur Seite stand, mit welchem ein Ideenaustausch möglich oder ganz ratsam gewesen wäre, so müssen wir staunen über die vom Anfang bis zum Ende gleich lebhafte Beweisführung, über die ganz richtige Wahl der Worte, die von da an für den lateinischen Sprachgebrauch fixiert blieben; ja wir können uns kaum genug wundern über die allseitig vollendete Durchführung der höchst schwierigen Geheimnislehre.“[4]

In der Philosophie seiner Zeit wohlgeschult, hatte er sein

---

[1]) Die Veranlassung zur Bearbeitung dieser Monographie hat der hochwürdigste Herr Prälat Professor Dr. Heinrich Kihn in Würzburg gegeben, dem hiefür der ehrerbietigste Dank an dieser Stelle ausgesprochen sei.

[2]) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 1037.

[3]) nämlich de Trinitate.

[4]) Viehhauser, Hilarius Pictaviensis, 42 f; Förster, Stud. u. Krit. 1888, Bd. 61, 648 f.

theologisches System sich längst gebildet, bevor er sich genötigt sah, in die trinitarischen Streitigkeiten sich einzumengen: Testor Deum coeli et terrae, me cum neutrum audissem, semper tamen utrumque sensisse, quod per homousion homoiusion oporteret intelligi.[1]) Wiewohl er der griechischen Philosophie huldigte und während seiner Verbannung im Orient sicher mit den Schriften der griechischen Orthodoxen sich vertraut machte, beruht seine theologische Anschauung doch nicht in dem Maße, als angenommen wird, auf diesen Schriftstellern, auch nicht auf Athanasius, obschon ja zugegeben werden muß, daß die gleiche philosophische Bildung, die Verteidigung des gleichen Gegenstandes gegenüber den gleichen Gegnern eine Verwandtschaft der Gedanken und der Beweisführung erzeugen mußte. Viel mehr als auf den griechischen Vätern, fußt Hilarius auf Tertullian[2]) (und Novatian), so sehr, daß seine Gedanken sich oft wie ein großer Kommentar zu dessen Ausführungen lesen, vor allem in dem Werke adv. Praxean. Gerade in den grundlegenden philosophischen und theologischen Begriffsentwickelungen lehnt er sich an diesen Schriftsteller an. Daher war es auch das Bestreben, in den nachfolgenden Zeilen diesen Zusammenhang wenigstens durch Hinweis auf die verwandten Stellen aufzuzeigen. Freilich hält sich Hilarius nicht sklavisch an sein Muster, sondern verarbeitet dessen Gedanken in selbständiger und daher auch bisweilen abweichender Art.

Die hl. Augustinus und Leo der Große haben unsern Kirchenvater wohl benützt; Vigilius Tapsensis und besonders Fulgentius von Ruspe bieten zahlreiche Gedanken, welche innige Verwandtschaft mit ihm bekunden; Faustinus hält sich, wie schon die ed. Maur. hervorhebt, in seiner

---

[1]) de synod. 91.

[2]) Die Bemerkung des Hilarius in Matth. V, 1, er ziehe Cyprian dem Tertullian vor, dessen Schriften wegen seines Abfalls nicht mehr das nötige Ansehen genössen, kann sich wohl nicht auf die philosophische Spekulation desselben beziehen.

Beweisführung vielfach an ihn; auch Marius Viktorinus hat ihn gekannt, und manche seiner Ausführungen lesen sich wie rhetorische Paraphrasen zu den Darlegungen des hl. Hilarius; ebenso hat Cassian[1]) ihn für seine christologischen Ausführungen benützt, haben Cassiodor, div. litt. 18; Beda, Prol. in vit. S. Columb. sich mit ihm beschäftigt. In den adoptianischen[2]), eucharistischen, trinitarischen[3]) Streitigkeiten spielen seine Ausführungen eine große Rolle. Seit dem Lombarden gebrauchen ihn die Sententiarier in hohem Maße, freilich vielfach ohne ihn aus sich heraus zu erklären, weshalb sie wiederholt dessen Gedanken nicht richtig kommentieren. Es ist klar, daß die Spätscholastiker seine Darlegungen gern benützten. Von diesen fanden einige durch Erasmus, den Herausgeber seiner Werke, in der Vorrede eine irrige, durch Skultetus[4]) noch dazu eine leichtfertige Interpretation. Die neueste Theologie zollt auf katholischer und protestantischer Seite der Gedankenschärfe des Hilarius ihre Anerkennung.

Wiewohl zu den originellsten und tiefsinnigsten, so gehört nach allgemeinem Urteile Hilarius aber auch zu den am schwersten verständlichen Kirchenlehrern.[5]) Obschon er seinen Gedankengang mit unerbittlicher Logik verfolgt, so ist er doch so ergriffen von der Wahrheit und Größe seines

---

[1]) de Incarn. IV, 24.

[2]) Scriptum Hadriani P. pro Synod. Nicaen. II bei Harduin. IV, 776; 779; 891 f. Alcuin (ed. Febron.), adv. haer. Felic. IV; ad Felic. IV; c. Felic. Urgel. IV, 11; VI, 5; adv. Elipand. III, 14.

[3]) opp. S. Bernardi II, p. 1339; 1343; 1347.

[4]) Medulla theol. IV, 401 ff.

[5]) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 1037. — Die Worte der Histoire litt. de la France I, 2, 189: Personne n'a expliqué plus clairement que lui le mystère de la Trinité, la distinction des Personnes, la divinité du Fils et du St. Esprit müssen wohl cum distinctione aufgefaßt werden. Erasmus schreibt: Plurimum sudoris compereram in emendando Hieronymo, sed plus in Hilario: cujus talis est sermonis character, ut etiam si res per se dilucidas tractaret, tamen esset, et intellectu difficilis, et depravatu facilis. Vorrede zu seiner Ausgabe.

Gegenstandes, wofür er gern das Exil leidet[1]), von seiner Aufgabe als Bischof, die Häretiker zu widerlegen, die Gläubigen zu unterrichten, die Verführten zu gewinnen[2]), daß er häufig seine Beweisführung unterbricht, um sofort die Folgerungen gegen die Häretiker zu ziehen und die katholische Lehre in ihrem wahren Werte zu zeigen. Und da fehlen ihm die Worte, um seine Gedanken dem Gegenstande entsprechend zum Ausdruck zu bringen[3]), weshalb er Gedanken an Gedanken häuft, teils um die katholische Lehre darzustellen, teils um sie gegen die verschiedenen Häresien zu verteidigen. Diese Form der Beweisführung ist es vor allem, was das Verständnis erschwert. Daher mahnt Hilarius selbst, seine Ausführungen erst ganz durchzugehen, um über ihren Sinn vollständig klar zu werden.[4]) Dazu kommt, daß er sich die theologischen Termini erst vielfach schaffen mußte, deren Verständnis der späteren Zeit dadurch erschwert war und ist, dass einige derselben unterdessen eine modifizierte Bedeutung erlangt haben (z. B. natura; subsistere). Und so mag Reinkens nicht Unrecht haben, wenn er bemerkt, „man muß mit wahrer Selbstverleugnung in seiner eigentümlichen Gedankenbewegung ihm folgen, um seine wissenschaftliche Kunstsprache zu verstehen.“[5])

Sachlich dagegen kann man Hilarius nur bewundern. Denn was speziell seine Trinitätslehre betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß er dieselbe nicht bloß polemisch — darin ist ihm Athanasius sicher überlegen —, sondern auch positiv glänzend behandelt hat. Ausgehend von der Offenbarung benützt er deren Begriffe, um sie, gestützt auf streng philosophische Termini, möglichst unserem Verständnisse nahe zu bringen und ihre Widerspruchslosigkeit mit der Vernunft darzutun.

---

[1]) de trin. X, 5.
[2]) ib. X, 5; VIII, 1.
[3]) de synod. 5.
[4]) de synod. 32; 66.
[5]) Reinkens, Hilarius v. P. XXI f.

Dies gelang dem Heiligen in so hohem Grade, daß sein Buch de trinitate sicher als ein „in seiner Art einzig dastehendes Meisterwerk“[1]) gelten kann, daß er infolgedessen „der größte Theologe“[2]) des Abendlandes im 4. Jdt. und wohl auch noch[3]) mit Recht „der Athanasius des Abendlandes“ genannt werden darf. Latinorum contra Arianos propugnatorum princeps sine dubio Hilarius Pictaviensis est, cujus duodecim de Trinitate volumina totidem revera *θαύματα* sunt. Nam et eloquentiae splendorem, et dialecticae acumen, et theologiae altitudinem, et Scripturarum divinarum peritiem summam, et ecclesiastici zeli fervorem, et quidquid opis in humano ingenio est, ad hoc Opus conscribendum affluenter Hilarius contulit.[4])

Da seine Ausführungen zunächst durch die Anschauungen der Häretiker bestimmt wurden, ist es notwendig, diese nach der Zeichnung unseres Kirchenvaters darzulegen.[5])

---

[1]) Reinkens l. c. 155. Nirschl, Patrol. II, 80.

[2]) Harnack, Dogmengesch. II, 272.

[3]) Bardenhewer, Patrol. 354.

[4]) A. Mai, Collect. Nova Vet. Script. III, P. II, 188.

[5]) Außer der bereits angeführten Literatur vgl. zum Vorausgehenden noch: ed. maur. opp. S. Hil. praef. gener. IV, 32. Facundus Herm. pro defens. X, 6. Fessler, inst. patrol. I, 436; 450. Alzog, Patrol. 361. Möhler, Athanas. II, 165 ff. Teuffel, Gesch. der röm. Lit. 940. Ebert, Gesch. d. christl. Lit. 131 f. Stöckl, Gesch. der Philos. der patrist. Zeit, 317 ff. Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. 2. Förster, Theol. Stud. u. Krit. 1888, 648 f. Barbier, Vie de St. Hil. — Benützt wurden im Nachfolgenden die Ausgaben der Werke des hl. Hilarius der Mauriner (Veroneser Ausgabe) u. die von Hurter; die Wiener Ausgabe des Kommentars zu den Psalmen nebst Zingerle, Kleine philol. Abhandlungen, IV. Heft; Gamurrini's Ausgabe des Werkes de Mysteriis.

Sämtliche Beweisstellen für die Gottheit des Verbums, welche die Christologie voraussetzen, sind unbenützt geblieben, weil zu deren vollem Verständnisse eine noch fehlende eingehende Darstellung der so schwierigen christologischen Gedanken des hl. Hilarius vorausgehen müßte. Die „Fragmente“ sind ebenfalls nicht benützt, weil Hilarius deren Verfasser nicht ist, auch kaum des 1. u. 2. Fragmentes. Die übrigen Väterstellen sind meist den Maurinerausgaben ent-

2. Hilarius und seine Gegner. — Hilarius beschäftigt sich zunächst mit den Arianern.[1] Um ihnen aber jede Entgegnung zu benehmen, faßt er auch den Sabellianismus ins Auge. Denn der trinitarische Streit dreht sich um die Frage, wie der Monotheismus mit der Dreipersönlichkeit zu vereinigen sei. Ist nur Ein Gott, so kann der Sohn, scheint es, entweder nicht der wahre Gott sein, da sonst zwei Götter wären; oder er muß identisch mit der Person des Vaters gedacht werden, und das ist Sabellianismus.[2]

Die Sabellianer verstehen unter Gott nur den Vater, der Mensch geworden sei und dann Sohn geheißen habe. Die Zeugung sei als eine Ausdehnung (protensio; series; tractus; fluxus; emanatio[3]) der Einen göttlichen Person zu verstehen, die, mit ihrer unabänderlichen Einzelheit (ex solido[4]) im Zusammenhang bleibend (ex connexione porrectio; series[5]) sich in die Jungfrau ausgedehnt[6]), sich selbst als Sohn gezeugt und als solcher Sohn geheißen habe, während sie als Gott den Namen Vater trage[7]); die Personeneinheit (unio des Vaters und Sohnes) habe in der Jungfrau eine (Namens-)Teilung (in Vater und Sohn) erfahren[8]), denn die menschliche Geburt Gottes wollten die Sabellianer wegen der göttlichen Werke Christi nicht leugnen.[9] Der Sohn habe als solcher nicht von Ewigkeit her existiert, habe überhaupt keine Subsistenz[10]),

---

nommen, wenn nicht Migne ausdrücklich genannt ist. Mangel an Zeit erlaubte mir nicht, letzteren stets zu benützen, während mir an der hiesigen kgl. Provinzialbibliothek die Mauriner zur Verfügung standen; daher die ungleiche Zitationsweise.

[1]) cf. ed. maur. praef. II, 6.

[2]) de trin. V, 1.

[3]) ib. I, 16; VI, 12; de synod. 22; in ps. 67, 15. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 12.

[4]) de trin. I, 16.

[5]) de trin. VI, 12; I, 16; X, 50.

[6]) ib. I, 16; IV, 4; in ps. 67, 15.

[7]) ib. I, 16; VII, 39.

[8]) ib. VI, 11; ed. maur. II, 139 f. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 112.

[9]) ib. VII, 5.

[10]) ib. I, 26.

Vater und Sohn seien bloße Namen[1]), sie seien, wie es in der Einheit des Namens „Gott" zum Ausdruck komme, der Person nach, Eins[2]), der Vater sei sich selbst Sohn[3]); er habe sich bei den Worten Ego et Pater unum sumus mit Ego als Mensch, mit Pater als Gott, und als Vater deshalb bezeichnet, weil er Vater dieses Menschen sei; mit unum sumus habe er sich als Gott und Mensch benennen wollen.[4]) Damit nun ist Vater und Sohn geleugnet.[5]) Dazu kommt ein anderer trinitarischer Irrtum, wie er von Paul von Samosata und Photinus vertreten wird, demgemäss der Sohn von Ewigkeit nicht real, sondern nur in Gottes Vorherbestimmung existiert habe; das Verbum Gottes habe sich in den bloßen Menschen Jesus ausgedehnt und sei in diesem als Kraft Gottes gewesen; das Verbum selber sei eine unkörperliche, insubstanzielle Stimme.[6])

Andere dagegen, die Arianer, leugnen, um den Einen Gott zu retten, die Zeugung des Sohnes schlechthin. Dieser sei ein Geschöpf, wenn auch, weil er Alles geschaffen, ein vornehmeres Geschöpf als die übrigen; er habe zwar vor aller Zeit, aber um nicht ungezeugt zu sein, nicht von Ewigkeit her existiert[7]); er sei aus keiner Materie, weil Alles durch ihn; aber auch kein Sohn Gottes, weil von Gott sich nichts trennen könne; er sei daher aus Nichts und folglich Geschöpf. Daher heiße es: Dominus creavit me[8]); ein vollkommeneres Machwerk, als die übrigen Geschöpfe: Tanto melior factus angelis, quanto excellentius ab his possidet nomen.[9]) Unde fratres sancti, vocationis coelestis participes, cognoscite apostolum

---

[1]) de trin. V, 1.

[2]) ib. I, 16; III, 4; II, 23; de synod 42; 81.

[3]) de trin. V, 23; 25.

[4]) ib. X, 5. Novat. de trin. 22.

[5]) ad Const. II, 9.

[6]) de trin. II, 23; X, 50; 51; 61; de synod. 19; 43; 46; 50; in ps. 67, 15. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 44; 246.

[7]) de trin. I, 35; IV, 3; VI, 18; VII, 24; XI, 4; XII, 50; c. Auxent. 6.

[8]) Prov. 8, 28.

[9]) Hebr. 1, 4.

et principem sacerdotum confessionis nostrae Jesum Christum, qui fidelis est ei qui fecit eum[1]); er sei dem Vater subordiniert: Pater major me est.[2]) Die Arianer lassen also keinen wahren Gott zu infolge von Zeugung, wohl aber einen falschen infolge von Schöpfung; leugnen, daß der Sohn Gott sei von Natur aus, wenn auch nicht dem Sakrament (der Gnade) nach[3]), halten Schöpfung demnach identisch mit Zeugung[4]), behaupten also, daß die Gestalt, Weisheit und Kraft Gottes aus Nichts sei, begründen es damit, Gott werde, wenn er zeuge, in seinem Wesen verringert, Gott entleere sich (evacuare), und glauben so, Gott zu Hilfe zu kommen, wenn sie den Sohn auf Eine Stufe mit den Geschöpfen stellen und auf diese Weise für Gott dessen vollkommenes Wesen retten.[5]) Daher legen sie ihm allein göttliche Eigenschaften bei, damit diese für den Sohn nicht mehr übrig bleiben.[6])

Allein hiedurch lösen sie die so eng zusammengehörenden (trinitarischen) Wesen (res) in verschiedene Substanzen auf. Denn ist der Sohn nicht wahrer Sohn, dann auch der Vater nicht wahrer Vater; ebenso auch der hl. Geist nicht mehr hl. Geist, wenn der Spender desselben ein Geschöpf ist.[7]) Sie nennen den Sohn zwar Gott, aber nicht wahren, sondern nur nominellen, geschaffenen Gott[8]), und nie Sohn Gottes, um ja von ihm nicht die göttliche Natur prädizieren zu müssen[9]), aber auch Gott nicht Vater, um ihn nicht als zeugend und daher den Sohn als ihm wesensgleich erscheinen zu lassen[10]); Eines seien beide nur dem Willen und der Liebe nach.[11])

---

[1]) Hebr. 3, 1.
[2]) Joh. 14, 28.
[3]) de trin. I, 16; in Matth. 12, 18; ed. maur. II, 13b.
[4]) de trin. I, 16; 17; 26.
[5]) ib. II, 4. Ambros. de fide I, 6, 43.
[6]) de trin. IV, 8; 9; V, 34; VI, 7; XI, 4; 5.
[7]) de trin. II, 3; 4 in Matth. 12, 17.
[8]) ib. IV, 3; V, 25; VI, 18; VIII, 3; XI, 2.
[9]) ib. VI, 17.
[10]) ib. VI, 19; VIII, 3.
[11]) c. Auxent. 6.

Der Vater vermöge gar nicht zu zeugen, weil Ein Zeugungsprinzip hierzu nicht genüge.[1])

Die Arianer suchen in schlauer Weise dadurch ihre Lehre zu erläutern und zu begründen, daß sie irrtümliche Lehren über die Trinität verwerfen: sie leugnen die Emanation (prolatio[2]) des Valentin, aber um hiedurch jede Produktion in Gott zu negieren[3]); ebenso die manichäische Teilung der göttlichen Natur in Maria, als ob die göttliche Zeugung eine substantielle Teilung besagte[4]); ferner die sabellianische Lehre der Personeneinheit (unio), aber nur um so auch die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn zu verwerfen[5]); auch die Anschauung des Hierakas, Vater und Sohn seien Eins durch Teilnahme an einer dritten höheren Substanz; allein Gott ist ja nicht körperlich.[6]) Sie gebrauchen ferner den Einwand, der Vater könne sich doch nicht selbst in den Sohn umgeschaffen und gezeugt haben; allein der Sohn ist **aus** Gott, nicht also dieser selbst[7]); der Sohn könne nicht gewesen sein, bevor er wurde, denn sonst wäre der geboren, der bereits existierte: der aber bereits existiere, brauche nicht noch geboren zu werden, weil ja die Geburt den Zweck habe, daß derjenige sei, der geboren worden. Die Absicht dieses Einwandes aber ist, hiedurch dem Sohne einen Ursprung (Vater) zu nehmen und ihn aus Nichts werden zu lassen.[8]) Endlich, sagen sie, müsse man Gott körperlich, zusammengesetzt und teilbar auffassen, wenn man eine Zeugung des Sohnes aus ihm annehme.[9])

---

[1]) de trin. III, 8; VIII, 3; X, 5; c. Const. 13.

[2]) **Atzberger** l. c. 28.

[3]) de trin. VI, 9.

[4]) ib. VI, 10. Die manichäische Teilung unterscheidet sich von der sabellianischen nach Hilarius dadurch, daß jene als eine Teilung des göttlichen Wesens, diese als eine bloße Namensteilung mit Wahrung der Substanz zu betrachten ist.

[5]) de trin. VI, 11.

[6]) ib. VI, 12.

[7]) ib. VI, 13.

[8]) ib. VI, 14.

[9]) ib. VI, 15; VII, 1; 2.

Diese beiden Häresien der Arianer und Sabellianer widerlegen sich selbst gegenseitig. Die Arianer sagen, der Sohn sei dem Vater nicht wesensgleich, existiere sonach als eine vom Vater verschiedene Person; die Sabellianer behaupten, der Sohn sei Gott, beweisen es aus dessen Werken und ziehen daraus den Schluß, es existiere wie Ein Gott, so auch nur Eine göttliche Person. Arius lehrt also die Subsistenz, Sabellius die Gottheit des Sohnes: Uterque hostis Ecclesiae, res Ecclesiae agit: dum Sabellius Deum ex natura in operibus praedicat, hi vero ex sacramento fidei filium Dei confitentur.[1])

Hilarius hatte also im Grund genommen nur nachzuweisen, daß trotz der Subsistenz, der Homousie und der Zeugung des Sohnes aus dem Vater das Eine göttliche Wesen keinen Verlust, keine Teilung erfahre, daß also die göttliche Trinität wahrer Monotheismus sei.

[1]) de trin. VI, 6. Faustin. de trin. I, 11; Vigil. Taps. c. Eutychet. II, 2 (M. 62, 104f.). Athan. ad epp. Aegypti et Libyae 4b.

Erstes Kapitel.

Das Sein im allgemeinen.

1. Das essentielle Sein.

„Das Prinzip," bemerkt Viehhauser[1]) über Hilarius, „von dem er die ganze Doktrin ableitet, trifft gerade die tiefste Wurzel der (arianischen) Irrlehre, denn ist einmal das absolute Sein Gottes richtig aufgefaßt, dann ist der Arianismus schon überwunden." Hilarius betrachtet die richtige Auffassung des göttlichen Seins tatsächlich als den Angelpunkt der trinitarischen Lehre und stellt deshalb die Darlegung des Begriffes Sein überhaupt an die Spitze seiner Gedanken: quia frequens nobis nuncupatio essentiae ac substantiae necessaria est, cognoscendum quid significet essentia, ne de rebus locuturi, rem verborum nesciamus.[2])

Er unterscheidet zwischen logischem und objektivem Sein; ersterem kommt keine Realität zu, letzteres dagegen ist Etwas (res), es ist, hat ein Sein (esse; essentia.[3]) Das nun, was ist, kann, solange es existiert, nicht zugleich nicht oder etwas anderes sein, und daher ist das Sein etwas Bleibendes (manens[4]), das Immersein das dem Sein Eigentümliche.[5]) Es

---

[1]) Viehhauser, Hilar. P. S. 4.

[2]) de synod. 12.

[3]) de trin. VII, 11; de synod. 12; de trin. II, 15.

[4]) de trin. V, 14; XII, 24; in ps. 120, 13. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 112.

[5]) de synod. 12.

kann aber nach allgemeiner Überzeugung etwas nicht zugleich dieses und etwas anderes, wahres und falsches sein, und daher ist das Sein schlechthin Wahrheit (veritas). So kann Feuer oder Wasser nicht zugleich kein Feuer oder Wasser sein.[1])

Das Sein ist nichts Abstraktes, sondern es ist stets in etwas objektiv Existierendem verwirklicht.[2]) Insofern es in Gegensatz zum logischen wirkliches Sein ist, nennt es Hilarius regelmäßig natura[3]); naturalis essentia[4]), daher auch naturalis veritas[5]); insofern es schlechthin existierendes Sein ist, heißt es substantia[6]); subsistens veritas[7]), auch genus[8]) und *οὐσία*[9]), bei lebenden Wesen vita.[10]) Daher identifiziert Hilarius essentia, natura, substantia, genus.[11])

Eigentümlich ist dem Hilarius der Gedanke, daß auch rein negative Begriffe Existenz haben, wie z. B. der Tod[12]), Ignoranz[13]), auch das Nichts, eine Ansicht, die sich nicht bloß aus einigen Sätzen mit Sicherheit folgern läßt, wie: causam sui quoque de antea non exstantibus sumunt, dum ex his nascuntur quae antea non fuerint[14]), sondern die seine Anschauung bezüglich des Seins grundlegend beherrscht.

---

[1]) de trin. I, 24; ed. maur. II, 16e; de trin. V, 6; 7; 8; 14; 25; VI, 36c; VII, 11b; VIII, 12a; de synod. 12; in ps. 52; 11; 118, lit. XI n. 8. Plato, Phaedo, 79; 100 ff.; Civit. IV, 426b. (ed. Paris.)

[2]) de trin. VII, 11d; de Synod. 12. Ebenso Tertullian; cf. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 57 f.

[3]) de synod. 12 u. oft.

[4]) ib. 57.

[5]) de trin. V, 3; VI, 36.

[6]) de synod. 12.

[7]) de trin. VII, 11.

[8]) de synod. 12 u. oft.

[9]) de trin. IV, 6; ad Const. II, 5.

[10]) VII, 27 f.

[11]) de synod. 12: dici autem essentia et natura et genus et substantia uniuscujusque rei poterit.

[12]) de trin. II, 7.

[13]) ib. IX, 60.

[14]) de trin. XII, 16.

Hilarius will hiemit dem Nichts keine Realität im eigentlichen Sinne zuschreiben; stellt er es ja in Gegensatz zum realen Sein; aber er denkt sich dasselbe auch nicht als etwas Subjektives, stellt es also in Gegensatz zum bloß gedachten Sein.

Jedes Wesen hat eigentümliche Fähigkeiten (virtus, bei lebenden Wesen vita genannt) und äußert sie (potestas) durch bestimmte Tätigkeiten (operatio).[1]) Nach der spezifischen Natur richtet sich auch die Tätigkeit resp. Fähigkeit.[2]) Gleichwesentliche Dinge haben gleiche[3]), Wesen verschiedener Art verschiedene Tätigkeit[4]), Wesen Einer Natur Eine Tätigkeit.[5])

Dieses eigentümliche Sein der Dinge, deren Kraft und die hieraus resultierende Tätigkeit, kurz alles, ohne das ein Wesen seinem ganzen Sein nach nicht gedacht werden kann, nennt Hilarius die Eigentümlichkeit (proprietas[6]); proprietas naturalis[7]), proprietas genuina[8]) eines Dinges; sie gehört zum Wesen desselben (suum[9]), ist dessen Sache.[10]) Alles dagegen, was ein bereits bestehendes Wesen erst empfängt (obtinet; accipit[11]), liegt außerhalb seines Wesens, ist demselben, wie überhaupt alles, was einem Objekte nicht wesentlich ist, fremd, ist verschieden von ihm, ist etwas neues, anderes.[12])

---

[1]) de trin. IX, 52: ut cum virtus naturae res esset, et operatio ipsa virtutis sit potestas, per virtutis potestatem, naturae in se paternae unitas nosceretur. cf. I, 27; VIII, 49; IX, 1; X, 69; in ps. 2, 11; Tertull.: ib. Esser, l. c. 59; Proclus, instit. theol. 169, 41 (Ausg. Dubner, Paris, 1855).

[2]) de trin. V, 3; X, 69: causa in potestate est.

[3]) l. c. V, 3.

[4]) de trin. V, 3; 11; IX, 68; de synod. 19.

[5]) de trin. VII, 18.

[6]) de trin. IV, 23; u. o; Atzberger, Die Logoslehre d. hl. Athanasius, 114 f; Tertull. adv. Prax. 8.

[7]) de trin. VII, 11.

[8]) de synod. 57.

[9]) de trin. VII, 26; IX, 31; 53; 54; 55.

[10]) ib. IX, 52c.

[11]) ib. IX, 73a; II, 20a.

[12]) ib. I, 29; 35; II, 5; VI, 12; VII, 26, 39 u. ö.

Das eigentümliche Sein, das Wie (qualis) der Dinge, ist deren Qualität.[1]) Diesen Begriff faßt Hilarius nicht in scholastischem Sinne als accidentelles Sein, das er überhaupt nicht kennt. Was die Scholastiker accidentell nennen, heißt Hilarius entweder Proprietät, dann nämlich, wenn es aus dem Wesen eines Objektes resultiert, wie z. B. das Denken; oder aber (Wesens-)Fremd, wenn es zum Objekt erst nachträglich (postea[2]) hinzukommt.[3]) Das Wort accidens gebraucht Hilarius nicht im Gegensatz zu Substanz, sondern zu etwas Existentem; es ist ihm etwas nur vom Belieben des Denkenden Abhängiges und deshalb Zufälliges.

Daher täuschten sich die Scholastiker[4]), wenn sie die betreffende Stelle: esse non est accidens nomen[5]) in ihrem Sinne auffaßten, wozu sie freilich durch den diese Stelle zitierenden Lombarden leicht verführt werden konnten, da dieser sie mit den Worten wiedergibt: esse non est accidens Deo[6]), eine Lesart, die sicher inkorrekt ist, da Hilarius l. c. das Sein des göttlichen Wortes in Gegensatz zum Nichtsein, zur inanitas[7]) des menschlichen Wortes stellen will.[8])

Vergleicht Hilarius mehrere Objekte bezüglich ihres Seins miteinander, sei es daß sie hierin gleich oder verschieden sind, so gebraucht er für Wesen das Wort genus — daher

---

[1]) de trin. VIII, 49; de synod. 36; 58; in ps. 2, 41; Novat. de trin. 4.

[2]) de trin. II, 20; IX, 73; in ps. 68, 25.

[3]) Die von ed. maur. II, 248 als weniger gut bezeichnete Lesart: non visibili qualitate (de trin. VIII, 49) ist dennoch vor non invisibili qualitate vorzuziehen.

[4]) Alb. M. 1. dist. 8. art. 15; Thom. 1. dist. 8. q. 2. expos. text. c. Gent. I, 22; Bonav. 1. dist. 8. dub. 8; de myst. Trinit. q. 6. art. 1. conclus.; Rich. Med. 1. dist. 8. q. 2. c. lit.; Estius 1. dist. 8. § 8; Dionys. Carth. 1. dist. 8. q. 2; Bandin. 1. dist. 8. (Migne, 192; 983). Bei Tertullian findet sich accidens im Sinne der qualitas des Hilarius: adv. Prax. 26 ff.

[5]) de trin. VII, 11; VII, 3.

[6]) 1. dist. 8, 1.

[7]) de trin. II, 15.

[8]) ib. VII, 11.

essentia genuina.[1]) Wo kein (objektives) Sein, da auch kein genus.[2])

Das nun, wodurch ein Objekt in die Erscheinung tritt (und wodurch es einem denkenden Geiste erkennbar wird), ist dessen species. Entspricht der Erscheinungsform die Natur, dann kommt ihr eine Realität zu[3]); wenn nicht, dann ist species eine leere Form, ein Schein.[4]) Der Heilige gibt nirgendwo eine Definition dieses von ihm so häufig gebrauchten Wortes. Allein die angegebene Bedeutung von Erscheinungsform läßt sich aus einigen Stellen nicht unschwer erurieren. So bemerkt er, daß beim Siegeln die species des eingedrückten Bildes zum Vorschein komme und nennt sowohl das Bild des Siegels als des Gesiegelten species[5]) — gebraucht also species nicht bloß aktiv, sondern auch passiv, als conformitas expressiva, wie Alexander von Hales richtig bemerkt.[6])

Forma bedeutet sowohl leere, äußere als auch reale Erscheinungsweise[7]), und zwar letzteres, insofern durch die forma die Gesamtheit dessen, wodurch die Natur konstituiert wird: essentia (substantia), virtus, proprietates, officia, zum Ausdruck kommt.[8])

---

[1]) de synod. 20.

[2]) de trin. I, 35; V, 11; VII, 5; 13; 23; VIII, 47; de synod. 20; 36; 41; 57 u. s. w. — Wenn Reinkens, l. c. 84 sagt: „Faßt er (Hilarius) aber den spezifischen Unterschied der Wesenheiten ins Auge, wie sie qualitativ sich offenbaren, so braucht er den Ausdruck genus", so ist das nur richtig, wenn qualitativ = essentiell gedacht wird. — Die Scholastiker nehmen in ihren Kommentierungen des Hilarius das Wort genus in ihrem Sinne und daher inkorrekt, z. B. Thom. 1. dist. 19. q. 4. art. 2. ad 3.

[3]) de trin. VIII, 44; 46; XII, 48; in ps. 2, 41 u. ö.; Mar. Victor. adv. Ar. 1, 19.

[4]) de trin. IV, 25; 38; V, 17; XII, 18; 45; 46; de synod. 67.

[5]) de trin. VIII, 46; 44; VII, 5; in ps. 118. lit. X, 7; 8; lit. XIV, 10; 129, 6; Tertull. adv. Prax. 8.

[6]) S. 1. q. 61. m. 2. art. 1.

[7]) de trin. VIII, 49; 44; 45; 46; IX, 54; in ps. 53, 8; 68, 25; Tertull. adv. Prax. 2. Marius Victor. adv. Ar. II, 4; Petav. de trin. VI, 6, 15; cf. Zeitschr. für kathol. Theol. XX, 451 ff.

[8]) de trin. II, 5 im Zusammenhalt mit II, 1.

Ein Objekt, insofern es eine notwendige Konformität zu einem andern (lebendigen oder nichtlebendigen) Objekt besitzt, heißt imago.[1]) Dieses Wort enthält somit einen doppelten Begriff: es ist identisch mit Wesen, besagt aber zugleich eine Beziehung zu dem Wesen, dem es konform ist.[2])

Hiermit ist auch die Bedeutung klar, wenn Hilarius vom Sohne sagt, er sei species in imagine[3]): der Sohn ist, weil Bild des Vaters, dessen Erscheinungsform, der Vater tritt durch den Sohn in die Erscheinung.[4]) Den Begriff „Schönheit“ (pulchritudo), welchen Augustin[5]) und die ihm hierin folgenden Scholastiker[6]) bei Erklärung dieser Stelle zu finden glauben, verbindet Hilarius mit dem Worte species keineswegs. Er übersetzt vielmehr damit das platonische εἶδος, ohne es jedoch, wie aus dem Vorausgehenden zu ersehen, mit ihm zu identifizieren[7]), da es bei Hilarius auch bloßen Schein bedeutet.

---

[1]) de trin. VII, 37 d.

[2]) de synod. 13: Imago omnis, ejus ad quem coimaginetur species indifferens sit. Neque enim ipse sibi quisquam imago est, sed eum, cujus imago est, necesse est, ut imago demonstret. Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo. Aug. de trin. VII, 1, 2; Lomb. 1. dist. 2, 4; 28, 7; Bonav. 1. dist. 2; dub. 5. u. 6. Petav. de trin. VI, 6, 1; Ruiz, de trin. disp. 54. sect. 6. n. 13.

[3]) de trin. II, 1.

[4]) Marius Victor. adv. Ar. I, 19: Omne enim esse inseparabilem speciem habet; magis autem ipsa species, ipsa substantia est: non quod prius sit ab eo quod est esse species. Etenim quod est esse, causa est speciei in eo, quod esse est. Et ideo quod est esse, pater est. Quod species, filius. Rursus quod ipsum quod est esse, praestat speciei ipsum quod est esse: esse autem speciei, imago est ejus quod est esse.

[5]) de trin. VI, c. 10 u. 11.

[6]) Lomb. 1. dist. 31, c. 2; Petrus Pictav. sentt. lib. I (M. 211, 880). Bonav. ib. pars. II, art. 1, q. 3; Thom. ib. q. 2, art. 1 u. 1. dist. 28, q. 2, art. 1. 2. Summa 1. q. 39. art. 8; Duns Scot. Report. dist. 34. q. 3; Rich. Med. 1. dist. 31, art. 1. q. 1. Estius ib. § III. Dionys. Carth. ib. q. 1. Ruiz, de trin. q. 82. sect. 3. Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 286 (2. Aufl.). Franzelin, de Deo trino, 216. Nicol. Cus. de docta ignor. I, 26 setzt species = principium a principio; Petav. de Deo IV, 11 u. 8.

[7]) Petav. de Deo VI, 1 n. 9: Hic igitur species est, quod Graeci vocant εἶδος, i. e. per quod res aliqua videtur ac discernitur. — Plato,

2. Das hypostatische Sein.

Hilarius kennt, wie oben[1]) bemerkt, kein anderes Sein, als ein wirklich existierendes und identifiziert daher, wie wir gesehen haben[2]) essentia mit natura, substantia, genus. Gleichwohl nimmt er zwischen diesen Begriffen und essentia einen Unterschied an. Er denkt sich nämlich jedes Wesen als seiend im Gegensatz zu nichtseiend, und insofern kommt ihm essentia zu; aber auch als für sich seiend im Gegensatz zu andern bestehenden Einzelwesen, und insofern kommt ihm substantia zu. Das Einzelding ist also substantia, und damit es existierend sei, ist in ihm die essentia oder hat es eine essentia.

Diese Ansicht ergibt sich aus der Definition von essentia: Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat.[3])

In jedem Ding ist also eine essentia, oder jedes Ding hat eine solche, oder, wie Hilarius sich ausdrückt, man muß bei den einzelnen Dingen unterscheiden zwischen dem Ding, das

---

Phaedo, 103c. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 552 (3. Aufl.). Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 116.

[1]) cf.. S. 12.

[2]) ib.

[3]) de synod. 12; de trin. V, 14. Vigil. Taps. de trin. 10 (M. 62, 289). Ruiz, de trin. disp. 32, sect. 8 n. 23. Petav. de trin. IV, 3. ed. maur. bemerkt zur Definition des Hilarius, sie sei identisch mit der des Phoebad c. Ar. I, 7. Allein dieser berücksichtigt keine prinzipiierte Wesenheit, überhaupt nur das göttliche Wesen: Substantia enim dicitur, id quod semper ex se est: hoc est, quod propria intra se virtute subsistit, quae vis uni et soli Deo competit; cf. idem. c. Ar. I, 8. Proclus, instit. theol. 154, 47.

ist, und was ihm (wesentlich) gehört, was sein (suum) ist[1]); zwischen dem Seienden und dessen das Seiende ist, z. B. bei Spiritus Domini[2]) zwischen dem Geist und dem Herrn, dessen der Geist ist: Discrevit (Apostolus) ad intelligentiae significationem eum qui est ab eo, cujus est[3]); zwischen dem was das Feuer ist und dessen es ist; zwischen Mensch oder Gott, und was des Menschen, was Gottes ist[4]); zwischen der Person und dem Leben, das die Person hat.[5])

Man hat also bei jedem Wesen zu unterscheiden, daß es ist und daß es für sich ist; daß es eine Substanz ist und eine Natur hat. Nicht dann ist Etwas schon ein Ding im vollen Sinne des Wortes, wenn es ein Sein hat, sondern erst dann, wenn es für sich allein (res in sese[6]); sibi[7]); sola[8]) zu bestehen (subsistere[9]) vermag; wenn es vollkommen (consummatum[10]) ist. Daher sind Bach, Zweig, Wärme keine vollkommenen Dinge, weil sie nur in unzertrennlicher Verbindung mit der Quelle, dem Baume, dem Feuer ihre Existenz führen können. Was also nur in einer solchen Verbindung, was nur als extensio, series, fluxus, emanatio eines Dinges erscheint, ist kein (vollendetes) Ding (res).[11])

Wann besteht nun ein Wesen für sich? Dann, wenn es imstande ist, eine abgeschlossene Tätigkeit zu entwickeln, wie z. B. wenn der Weizen nach seiner Art zu gedeihen vermag.[12]) Wenn ein Wesen ein vollständig freies und selbständiges

---

[1]) de trin. IX, 31; 73, X, 59. Daher der Ausdruck: Esse est ... naturalis generis proprietas; VII, 11.

[2]) 2. Cor. 3, 17.

[3]) de trin. II, 32. Tertull. adv. Prax. 26.

[4]) ib. VIII, 22.

[5]) ib. VII, 27; VIII, 43.

[6]) de synod. 12.

[7]) de trin. IX, 37.

[8]) l. c.

[9]) de trin. IX, 37.

[10]) ib. VII, 11.

[11]) de trin. II, 14; IX, 37; VI, 12; de synod. 22.

[12]) de trin. V, 3.

Tun entfaltet, dann ist es eine Person. Velle enim naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat.[1]) Nec quisquam rapiet eas de manu mea.[2]) Consciae potestatis haec vox est, imperturbatae virtutis libertatem per id, quod nemo oves de manu sua abripiat, confiteri.[3])

Jedes vollkommene Wesen (Person; Hypostase) muß nicht bloß für sich sein, sondern auch eine Natur (essentia; natura; substantia; genus) haben. Daher denkt sich Hilarius auch die göttlichen Personen als Wesen, von denen jedes eine vollkommene res[4]) ist, somit als eine Hypostase, welche die ganze göttliche Natur besitzt und darum vollständig frei zu handeln vermag.[5])

Die Natur eines vollkommenen Wesens kann in mehreren Hypostasen sich finden, besagt sie ja nicht ein Fürsichsein, sondern den Gegensatz zum Nichtsein. So hat alles, was Weizen, Feuer, Wasser, Vater und Sohn ist, die gleiche Natur[6]), und daher kann man von Gott sagen, daß er der Natur nach Eins sei, wiewohl nicht der Person nach.[7]) Die Natur ist also das Mitteilbare.[8])

Mit dem Besitz der Natur hat die Hypostase auch alle (universitas[9]) Wesenseigentümlichkeiten derselben, z. B. hat Weizen, Feuer, Wasser alles, was dieser Natur zugehört; haben die einzelnen göttlichen Personen alle göttlichen Eigenschaften (Wissen, Willen, Macht, Ewigkeit, Providenz, Güte, Leben.[10])

---

[1]) de trin. VII, 19.

[2]) Joh. 10, 28.

[3]) de trin. VII, 22; II, 14; VII, 11; 19; 21; IX, 50; 74.

[4]) de trin. IX, 37. Daher kann Hilarius den Sohn als consortium des Vaters bezeichnen, de trin. IV, 17. Schwane, Dogmengesch. II, 121.

[5]) ib. II, 14; VII, 19; 21; 22; IX, 50; 74.

[6]) ib. V, 3; 14; VII, 28.

[7]) de synod. 69.

[8]) de trin. VII, 14; 28 f.; V, 3; 14.

[9]) ib. IX, 74.

[10]) ib. IX, 31; VII, 27, 36; IX, 74; XI, 5; V, 3; 14; de synod. 15.

Trotz des Besitzes einer gleichen Natur haben jedoch die einzelnen Hypostasen sie nicht in der gleichen Weise, sondern sie haben sie teils aus sich, teils nicht aus sich; teils durch Notwendigkeit, teils durch freien Schöpferwillen; oder durch einen Anfang aus Nichts (coepisse), oder aber durch Geburt aus Etwas (natus.[1]) Durch die verschiedene Art, wodurch eine Hypostase ihre Natur besitzt, differenzieren sich die Hypostasen, auch die göttlichen Personen[2]), und daher besitzt jede Hypostase neben der essentiellen auch eine persönliche Proprietät, z. B. daß die eine Person ungezeugt und zeugend, die andere gezeugt; die eine Person Vater, die andere Sohn ist.[3]) Diese Proprietäten [offenbar weil das Hypostasesein ein Fürsichsein besagt] sind nicht mitteilbar. Soli (dem Vater) enim, ut aiunt, propria non participantur ab altero.[4]) Denn sonst müsste man die Absurdität annehmen, daß z. B. ein Wesen, das nicht aus sich ist, doch aus sich; daß ein aus Nichts bestehendes Wesen (coepisse) doch aus Etwas (natus) wäre.[5]) Die persönlichen Proprietäten (proprietas; proprium; peculiare; speciale; privatum[6]) sind daher von den essentiellen wohl zu unterscheiden, damit man nicht zu irrigen Folgerungen komme, z. B. dem göttlichen Sohne auch die essentiellen Proprietäten des Vaters abspreche, da ihm die persönlichen nicht zu eigen sein können.[7])

Weil ein Wesen nur dann Hypostase ist, wenn es selbständig zu handeln vermag, so ist jede Hypostase Prinzip (causa; auctor; auctoritas[8]) der Tätigkeit; sie handelt aber

---

[1]) cf. S. 27 ff.

[2]) de trin. V, 37c.

[3]) ib. IV, 9; 10.

[4]) ib. IV, 9.

[5]) ib. VII, 14; V, 37.

[6]) ib. III, 13; IV, 9; VIII, 39; XI, 1 u. öfter.

[7]) de trin. IV, 9. Insbesondere gilt dies von dem Diktum: Pater major me est.

[8]) ib. I, 32; VII, 11; VIII, 38 u. oft: „Id enim Hilario est auctoritas, quod nobis principium", ed. maur. II, 306 g

selbstverständlich vermittels der Natur, die sie besitzt, resp. vermittels der Fähigkeiten, die im Wesen jeder Natur liegen (man könnte also sagen, die Hypostase sei das principium quod, die Natur das principium quo). So z. B. zeugt der Vater kraft seiner Natur.[1]) Jede Hypostase aber handelt gemäß ihrer essentiellen und persönlichen Seinsweise. So arbeitet der Weizen nach der seinem Wesen entsprechenden Art[2]); der Mensch denkt in menschlicher, Gott in göttlicher Weise[3]); Vater und Sohn schaffen als Gott in gleicher Weise[4]); dagegen zeugt der Vater, während der Sohn schlechthin nur gezeugt ist.[5]) Haben verschiedene Hypostasen Ein principium quo, so ist es denkbar, daß beide Eine Handlung ausüben, wie es bei den göttlichen Personen zutrifft, und daher kann man vom göttlichen Sohne sagen, daß er die Werke des Vaters tue, der Vater durch ihn rede; daß der Sohn (vermöge der Natur des Vaters) der Urheber seiner selbst sei[6]); daß das, was durch den Vater in ihm geschehe, durch ihn selbst geschehe.[7])

Wie die Dinge durch ihre persönlichen Proprietäten sich in verschiedene Hypostasen gliedern, so unterscheiden sie sich auch wesentlich je nach der Natur, die sie besitzen, und wie die Natur erkannt wird nach der Art ihres Tuns, so auch die Hypostase nach ihrem essentiellen Sein gemäß der diesem Sein zustehenden Handlungsweise; nach ihrem persönlichen Sein gemäß dem Tun, das eine solche Person äußert. Wenn z. B. der „Engel Gottes" bei Agar Wunderbares leistet, so ist das ein Beweis für seine göttliche

[1]) de trin. VII, 28.
[2]) ib. V, 3.
[3]) ib. VII, 11.
[4]) ib. IV, 6.
[5]) ib. IV, 9f.
[6]) de trin. II, 20.
[7]) ib. VIII, 51.

Natur[1]); wenn der Sohn nicht aus sich handelt, ein Beweis dafür, daß er nicht ungezeugt ist.[2])

Zur vollen Konstituierung einer Person gehört also ihr Sein (Dasein, esse); dann alles, was sie hat: ihre Natur samt deren Fähigkeiten und alles essentielle und persönliche Tun. Dies Alles ist ihr suum[3]), ihre Sache.[4]) Wenn daher der göttliche Vater von Christus sagt, das sei sein Sohn[5]), so gehört er zum Wesen des Vaters.[6])

Wie denkt sich aber Hilarius das Verhältnis der Person zur Natur? Daß ein Unterschied besteht, ist aus dem Vorhergehenden klar.[7]) Ist er sachlich oder begrifflich? Was die göttlichen Personen betrifft, so besteht kein Zweifel, daß auch in Gott zwischen Person und Natur, zwischen Besitzer und Besitztum unterschieden werden muß.[8]) Allein sachlich sind Person und Natur in Gott eins, weil hier alles, also auch das Haben der Natur, was Gott ist und was Gott hat (die Natur) unter dem Begriff „Sein“ zu denken ist.[9])

Die Stelle: Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est[10]), wurde im Mittelalter benutzt (Gilbert Porret.), um einen sachlichen Unterschied zwischen göttlicher Person und Natur zu konstruieren und eine Quaternität in Gott zu begründen. Mit

---

[1]) de trin. IV, 23.
[2]) ib. VII, 17.
[3]) de trin. IX, 61; X, 59.
[4]) ib. XII, 53ff. Tertull. adv. Prax. 7.
[5]) Matth. 3, 17.
[6]) de trin. VI, 23.
[7]) et non idem est, se esse, suumque esse: de trin. X, 59. Athan. or. I, 11.
[8]) ib. VIII, 22; II, 32.
[9]) ib. VIII, 43; II, 20; VII, 27.
[10]) ib. VIII, 22.

Recht erklären. die Gegner[1]) den in dieser Stelle hervorgehobenen Unterschied als eine distinctio rationis. Allein in der Exegese dieser Stelle haben sie sich darin geirrt, daß sie annahmen, Hilarius stelle hier den Unterschied zwischen göttlicher Person und Natur in Gegensatz zu den geschöpflichen Personen und Naturen, während er nur in polemischem Interesse gegen die Arianer schlechthin, ohne Angabe ob sachlich oder begrifflich, zwischen Person und Natur unterscheidet, und das Recht dieser Unterscheidung in göttlichen Dingen seinem Brauche gemäß durch einen aus dem Kreatürlichen genommenen Vergleich vergewissert. Mit Recht sagt daher Thomas[2]): Vel potest intelligi absolute, et tunc vult dicere (sc. Hilar.), quod non est ratione idem, oder Gotti[3]): Respondeo, mentem Theodoreti et Hilarii fuisse, non quod natura et persona non sint idem realiter, sed solum, quod non sint idem tam re, quam ratione, ut volebat Eunomius.

Wie für Gott, so läßt sich aus den zitierten Stellen auch für die geschöpflichen Wesen kein Beweis erbringen, daß Hilarius einen realen Unterschied zwischen Hypostase und Natur, ihrem Sein und Dasein annehme. Ihm ist ja jedes existente Sein Hypostase; diese selbst ist ihm nur die Art und Weise des Besitzes der Natur durch Aseität oder Produktion, durch Schöpfung, Geburt oder Veränderung.[4]) Er redet zwar von einer Komposition der Geschöpfe ex disparibus — von der nicht hieher gehörenden Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele sehen wir ab[5]) —; allein hierunter versteht er nicht eine Komposition aus Sein und

---

[1]) Lomb. 1. dist. 34, c. 1. Alex. Alens. Summ. p. 1, q. 56 m. 7 a. 1. Bonav. 1. dist. 34, q. 1. ad 1. Bernard. opp. II, p. 1339; 1343; 1347. — Ruiz, de trin. disp. 12, sect. 3 n. 13.

[2]) Thom. 1. dist. 34, expos. text. cf. Summ. 1, q. 29, art. 2. Dagg. Petav. de trin. IV, 3, 10. — Duns Scotus, Report. dist. 34. q. 1 ist unrichtig.

[3]) de Deo trin. q. III, § 3 n. 18.

[4]) cf. S. 27 ff.

[5]) cf. in ps. 129, 4.

Dasein, sondern aus Entgegengesetztem: aus Sein und Nichtsein. Er denkt sich jedes geschaffene Wesen als etwas (real = objektiv[1]) Nichtseiendes, das ein Sein (corporatur[2]), als etwas Nichtbelebtes (inanimus[3]), das ein Leben bekommt (ad animam profecerunt[4]), als Etwas, das, während Gott forma[5]) ist, ex disparibus zu bilden ist (formabilis[6]). Dieser Begriff der Zusammensetzung hat aber mit unserer Frage offenbar nichts zu tun.

Für den Begriff Person gebraucht Hilarius neben persona[7]) auch die Bezeichnung natura, substantia, essentia.[8]) Darum ist, wie Arno von Reichersberg[9]) betont, sehr darauf zu achten, ob er natura essentiell oder hypostatisch nimmt, was übrigens von allen Wesensbezeichnungen bei ihm gilt. Besonders ist dies der Fall beim Wort Gott und Geist. So wenn er sagt, daß Gott (essentiell) in ihm (dem Sohne) durch

---

[1]) cf. S. 12f.

[2]) in ps. 129, 4: Compositio habet initium, quo corporatur, ut maneat. Unter corpus versteht Hilarius ein Doppeltes: Das Seiende im Gegensatz zum Nichtseienden. Daher sagt er, unter körperlicher Fülle der Gottheit verstehe man die Wesensfülle im Gegensatz zu einer nichtwesentlichen (bloß moralischen = bloß gedachten) Fülle. Selbst die Sünde hat bei ihm einen corpus: in ps. 52, 6. Ferner versteht er darunter das Geschaffene, Begrenzte im Gegensatz zum Unbegrenzten, Geistigen (Göttlichen). ed. maur. praef. gen. § IX n. 247ff. Proclus, instit. theol. 196. Tertull. adv. Prax. 7; 8. Esser, l. c. 51. Phöbad. c. Ar. I, 20; Fulg. Rusp c. serm. Fastid. 6 (M. 65, 514); Alex. Nat. hist. eccl. saec. 4, c. 6, art. 13, § 1 n. 4. Stöckl, Die spekulative Lehre vom Menschen, 321f.

[3]) de trin. VII, 27; VIII, 53.

[4]) de trin. VIII, 53.

[5]) ib. VIII, 45 u. o.

[6]) ib. VII, 27.

[7]) de synod. 69 u. o. Es ist auffallend, warum Stix (Sprachgebrauch des hl. Hilarius v. P. 26) bemerkt, Hilarius kenne für den Begriff Person einen t. t. persona oder einen andern äquivalenten Ausdruck noch nicht recht.

[8]) de trin. VII, 41; de synod. 32; 41 u. o. Ruiz, de trin. disp. 24, sect. 1 n. 13f. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 67f. Petav. de trin. IV, 3.

[9]) Bei Bach, Dogmengesch. II, 668.

Gott (hypostatisch) verherrlicht werde[1]); daß Gottes Geist (essentiell) der Geist des Vaters und Sohnes sei[2]) u. s. w. So ist natura (substantia; essentia) hypostatisch zu nehmen, wenn es heißt, die Naturen seien gegenseitig enthalten[3]); die Natur werde gezeugt[4]); die göttlichen Personen seien drei Substanzen.[5]) Hieher gehören auch alle jene Stellen, in denen es heißt, daß der Vater im Sohne gesehen werde[6]), wo Vater essentiell aufzufassen ist; daß im Sohne (essentiell) durch ihn (hypostatisch) Alles geschaffen werde[7]) u. s. w.

Durch diese Ausdrucksweise erschwert sich die Lektüre des Hilarius, und hier, wie für die hieraus sich ergebende nicht ausgedrückte Unterscheidung des principium quod und quo trifft vielleicht die Bemerkung Möhlers am ehesten zu: „Die Sprache und Darstellung aber sind oft schwer verständlich (bei Hilarius); der Grund liegt zum Teil in der noch mangelhaften Bildung der lateinischen Sprache für derlei Untersuchungen, zum Teil in einer Eigentümlichkeit des Hilarius. Er scheint nur durch Kunst und große Anstrengung gewisse Mängel der Natur zwar besiegt zu haben, ohne sie aber nie ganz bewältigen zu können.“[8])

S u b s i s t e n t i a für persönliche Seinsweise kennt Hilarius nicht, wohl aber subsistere für (persönlich und essentiell) existieren.[9]) Die persönliche Seinsweise bezeichnet er auch mit s t a t u s[10]), gebraucht diesen Ausdruck aber wie Tertullian[11])

---

[1]) de trin. XI, 42.

[2]) ib. VIII, 21 ff.

[3]) ib. VII, 41.

[4]) de synod. 41 u. ö.

[5]) de synod. 32.

[6]) de trin. VII, 37.

[7]) ib. VIII, 51.

[8]) Athanasius der Gr. II, 165 f.

[9]) de trin. I, 15; VI, 13; 14; II, 4; V, 35; 37; VII, 19; 41 u. s. w.

[10]) „At hic (sc. de trin. III, 1) potius existendi rationem ac situm sonat“ bemerkt ed. maur. II, 49 a zum Wort status.

[11]) adv. Prax. 2; 3; 4; 8; 19; 27. E s s e r, l. c. 57. S t ö c k l, Die Lehre der vornicäischen Kirchenväter von der göttlichen Trinität, 175.

sonst für substantia, anscheinend um deren Unveränderlichkeit anzudeuten. So sagt er: Finis itaque est manendi immobilis ad quem tendit status.[1])

Weil Hilarius alles Existierende als res bezeichnet, so tut er es auch bezüglich natura und allem, was zu ihr gehört, z. B. virtus = res naturae[2]); bezüglich des Begriffs Person und des ihr Zugehörigen, z. B. der Sohn = res des Vaters[3]); daher bezeichnet er auch Person selbst als res[4]) und, weil als Träger der Natur zu ihr gehörend, auch als res naturae.[5]) Mit Recht schreibt Petavius[6]): Equidem naturae rem ab Hilario non dubito nominari id quod conjunctum est cum natura et ab ea vel oritur vel quoquo modo cum ea nectitur: sive proprietas illius est sive quiddam ex ipsa consequens. Sic natura hominis est ipsa hominis substantia vel essentia: res naturae hominis proprietas quaelibet ejusdem et quidquid naturam consequitur. Estius[7]) meint irrtümlich, res naturae bezeichne bei Hilarius nur eine produzierte Person, nie aber den Vater. Allein wie er ihn res nennt, so auch res naturae. Dies ergibt sich evident aus der Stelle: Qui negat Filium, neque Patrem habet: qui confitetur Filium, et Filium et Patrem habet.[8]) Negans Filium, caret Patre: confitens Filium atque habens, habet Patrem. Quaero hic, quid adoptiva nomina loci habeant. Numquid non naturae res ista omnis est?[9]) Will ja Hilarius aus dem Briefe des hl. Johannes beweisen, daß der Sohn eben deshalb kein adoptierter, sondern ein wahrer Sohn sei, weil der Name filius

---

Harnack, Dogmengesch. II, 285. Novat. de trin. 4. Marius Vict. adv. Ar. I, 30. Heinrich, Dogm. Theol. IV, 309.

[1]) de trin. XI, 28; XII, 49; II, 15; de synod. 91; Status vielleicht das platonische στάσις, Sophist. 35; 37. Phöbad. c. Ar. I, 4; 5.

[2]) de trin. IX, 52.

[3]) ib. XII, 53; 54; Tertull. adv. Prax. 7.

[4]) ib. IX, 37; VII, 13; Anselm. de fide trin. 3.

[5]) ib. VIII, 22; IX, 3.

[6]) Petav. de trin. IV, 3; 11. Duns Scot. Report. dist. 34, q. 1.

[7]) 1. dist. 34, § 2.

[8]) 1. Joh. 2, 23.

[9]) de trin. VI, 42.

ebensowenig ein bloßer Name sein könne wie der Name pater, sondern beide Namen einer res naturae zukämen.

Ruiz hat nicht unrecht, wenn er sagt: Vocabulum res naturae solus induxit Hilarius, ante quem nemo Patrum, imo neque post ipsum utitur eo nomine.[1]) Gleichwohl scheint dem den hl. Hilarius vielfach nachahmenden Faustinus presb. der Ausdruck unseres Kirchenvaters vorgeschwebt zu haben, wenn er schreibt: Spiritus Sanctus res est divinitatis.[2])

Es läßt sich nicht leugnen, daß Hilarius den Personbegriff, von den formellen Schwierigkeiten abgesehen, sachlich klar entwickelt hat, und hierin überragt der „Athanasius des Abendlandes" denjenigen des Morgenlandes, dem es „noch fehlte an einem ausgebildeten Persönlichkeitsbegriff".[3])

3. Der Grund des Seins.

In seiner Definition von essentia sagt Hilarius: Essentia est res quae est, vel ex quibus est.[4]) Er will hiermit sagen, daß jegliches Sein entweder schlechthin ist oder den Seinsgrund aus einem anderen Sein nimmt.[5]) In der Tat kennt er nur Ein Sein, das ist, Gott (resp. als Hypostase, der Vater). Gott (Vater) allein ist, ohne daß er von jemandem das Sein nimmt.[6]) Alles übrige hat den Grund seines Seins im Vater, jedoch in verschiedener Weise. Die göttlichen

[1]) de trin. disp. 32, sect. 10 n. 2.

[2]) de trin. VII, 3. Theodoret. (?) adv. Anom. (M. 83, 275; 1167). Über die Bezeichnungen vor allem der göttlichen Personen bei Hilarius cf. Stix, l. c. 26 f.

[3]) Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius 92.

[4]) de synod. 12. cf. S. 17.

[5]) Zu den Worten essentia est res quae est, vel ex quibus est macht ed. maur. die Bemerkung: Supple, res eorum. Hoc altero orationis membro explicatur essentia genita, sicut superiori non nata. Hilar. II, 466 o. Allein unter ex quibus begreift Hilarius nicht bloß das gezeugte, sondern jedes Sein, das in einem andern den Seinsgrund hat.

[6]) Harnack, Dogmengesch. II, 186. Anselm. Monolog. 3.

Produktionen haben denselben in der Natur, das Übrige im freien Belieben und der Macht des Vaters[1]); jene nehmen ihr Sein aus Etwas (ex aliquo[2]), diese aus Nichts[3]); jene nehmen ihr Sein aus dem Seinsgrund derart, daß kein Zeitintervall sie davon trennt, daß sie zwar ursächlich, aber nicht zeitlich nach ihm sind[4]); diesen aber geht ihr Seinsgrund zeitlich voran (anterior[5]), es geht ihnen ein Nichtsein voraus, sie sind nach und in der Zeit, sie haben einen Anfang des Seins[6]), und darum sind sie geschaffen.[7])

Die geschöpflichen Dinge bestehen aus Nichts und aus dem Etwas, das sie erhielten, sie sind also ein gewordenes Sein und daher nicht ewig[8]), nicht einfach, sondern zusammengesetzt, und zwar aus Nichtsein und Sein, aus Nichtleben und Leben.[9]) Weil nicht wesentliches, sondern gewordenes Sein, so eignet ihnen auch nur ein gewordenes, bewegtes Tun (motus[10]), sie sind in ihrem Sein und Tun beschränkt (moderata[11]), sind schwach (infirmus[12]), unvollkommen (imperfectus[13]), unfähig in ihrem Tun die ihnen vom Schöpfer gesteckte Grenze zu überschreiten[14]); ihr Wesen ist nicht Gestalt, sondern gestaltbar.[15])

---

1) de trin. VI, 13; de synod. 58; 17.

2) de trin. XII, 16.

3) ib.

4) ib. XII, 51.

5) ib. I, 35.

6) ib. XII, 16; coepisse: VII, 14. inchoatio: VI, 35.

7) ib. III, 5. Athan. or. I, 29.

8) in ps. 129, 4.

9) cf. S. 23f.

10) de trin. III, 24; in ps. 134, 10; 148, 3. Aristot. phys. VIII, 5. Zeller, l. c. II, 2, p. 358ff. Athan. c. gent. 44. Scotus Erig. de divis. nat. I, 11 (M. 122, 451).

11) ib. IX, 72; in ps. 2, 32; 63, 9. Novat. de trin. 2. Proclus, instit. theol. 144, 29.

12) de trin. VII, 27.

13) ib. III, 24.

14) de trin. III, 24.

15) forma — formabilis: de trin. II, 5; in ps. 53, 8.

Unter den Geschöpfen selbst vollzieht sich ein Werden der Dinge und zwar in dreifacher Art: durch Veränderung, Vermischung und Geburt. Wird ein Ding aus einem andern derart, daß letzteres aufhört zu sein und in das Sein des ersteren übergeht, so ist dieses Werden (proficere) eine Veränderung.[1] So wird aus Erde Gold, aus Festem Flüssiges, aus Kaltem Warmes, aus Weißem Buntes, aus Wasser Tierisches, aus Unbelebtem Belebtes[2], aus dem Wasser (bei der Hochzeit zu Kana) Wein. Dieses Werden ist auch ein Anfangen, eine Schöpfung, weil ihm infolge von Aufhören des Seinsgrundes ein Nichts vorhergeht.[3] Konkurrieren dagegen mehrere Dinge in der Weise zur Entstehung eines neuen Wesens, daß sie zwar nicht ihre Existenz, wohl aber ihr eigentümliches Sein verlieren, so ist das eine Vermischung (permixtio[4]); transfusio.[5])

Bildet sich endlich ein Wesen derart, daß der Seinsgrund in der Natur einer Person liegt, ohne daß diese ihre Natur bei der Produktion dieses Wesens verliert oder verändert, dann geht diesem Wesen nicht ein Nichts, sondern eine existente Natur als Urheber voraus, und dieses Werden nennen wir Gezeugtwerden.[6] Anfangen (Geschaffenwerden) und Gezeugtwerden sind also verschiedene Begriffe.[7] Daraus

---

[1]) de trin. VII, 14; III, 5; IV, 16; XI, 49; in ps. 52, 11. Tertull. adv. Prax. 27.

[2]) de trin. VII, 14.

[3]) ib. III, 5: Nuptiarum die vinum in Galilaea ex aqua factum est: numquid consequetur aut sermo noster aut sensus, quibus modis natura demutata sit, ut aquae simplicitas defecerit, vini sapor natus sit? Non permixtio fuit, sed creatio; et creatio non a se coepta, sed ex alio in aliud existens; non per transfusionem potioris obtinetur, quod infirmius est, sed aboletur quod erat, et quod non erat, coepit.

[4]) de trin. l. c.

[5]) de trin. l. c.; III, 23.

[6]) ib. VII, 24; VI, 14; XI, 8; XII, 21. Porphyr. Sentt. 14, 10. Proclus, instit. theol. 155, 53.

[7]) l. c. VII, 14; VI, 9; XII, 16. Ambros. de fide I, 16. 100.

folgt, daß alles, was einen Anfang hat, nicht ewig, keineswegs aber, daß auch alles Gezeugte nicht ewig sein kann.[1])

Es ist selbstverständlich, daß die irdischen Geburten in letzter Linie der Zeit und der Ursache nach ebenfalls einen Anfang haben.

Hiemit glauben wir den Inhalt der oben[2]) angeführten Definition von essentia erschöpft zu haben.

4. Die Erkenntnis des Seins.

Unser Erkennen entsteht dadurch, daß die Dinge auf unsere Erkenntniskraft einwirken. Hiemit wird unsere Vernunft, deren Aufgabe das Erkennen ist, zur Tätigkeit angeregt, und durch diesen Akt kommt der Begriff (sensus[3]) zu stande. Die Gegenstände treten zunächst durch ihre äußere Erscheinungsweise (species) uns gegenüber, wir gewahren ihre Tätigkeit (operatio), schließen hievon auf ihre Fähigkeit (virtus) und lernen dadurch ihre Wahrheit — Natur[4]) — kennen. Die Wahrheit ist es, was den Geist zum denken anregt.[5]) So schließen wir von der Wirkung des Weizenbrotes auf dessen Natur, von einem gezeugten Wesen auf ein zeugendes, von göttlichen Taten auf eine göttliche Natur, von Dingen mit Einer oder verschiedener Wirksamkeit auf Eine oder auf eine verschiedene Natur. Das Erfassen der Wahrheit und ihrer Gründe ist Einsicht, Erkennen (intelligentia; cognitio.[6])

---

[1]) de trin. XII, 16.

[2]) cf. S. 17.

[3]) in ps. 120, 2; 52, 7; de trin. XI, 46. cf. Plato: αἴσθησις, Theaet. 160d, e. 164a. Novat. de trin. 2; 22. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 143.

[4]) cf. S. 12.

[5]) de trin. IV, 7; in ps. 52, 7. — Plato, Civit. 524b. Aristot. de Anim. III, 8.

[6]) ib. V, 3; V, 9; 10; 23; VII, 40. Aristot. cf. Zeller, l. c. II, 2, p. 214.

Unser Erkennen geschieht entweder durch unmittelbare Vernunfteinsicht (scientia) oder durch Schlußfolgerung (opinio): jene[1]) ist vorhanden, wenn das Objekt dem erkennenden Subjekt präsent ist; durch Schlußfolgerung erkennen wir, wenn wir von der Ursache auf die Wirkung oder umgekehrt schließen; z. B. daß, weil alles Irdische einmal einen Anfang genommen, jede irdische Zeugung oder die Erbauung einer Stadt einen Anfang habe[2]); oder weil die Welt uns unbekannte Ursachen hat, Gott ihre Ursache sein müsse[3]); oder weil die Welt schön ist, ihr Schöpfer die Schönheit[4]), dieser selbst Geist sein müsse, weil er Geistiges erschuf.[5])

Adäquates Objekt der menschlichen Kenntnis ist nach allgemeiner Überzeugung nur das Natürliche, weil nur dieses auf die menschliche Natur einzuwirken vermag und alles andere diese Natur und deren Kräfte übersteigen würde; denn eine niedrige Natur kann eine höhere nicht ergründen, da sie über deren Gesichtskreis hinausragt.[6]) Deshalb kann der Mensch nichts Unsichtbares und Geistiges durch unmittelbare Vernunfteinsicht begreifen, weil er nur Wahrnehmbares auffaßt; nichts Ewiges, weil das Zeitlose das irdische Denken übersteigt; ebensowenig ein Wunder, wie z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana oder die Brotvermehrung, weil er die Art und Weise, wie solches geschieht, nicht sieht. Ferner trägt der Mensch den Grund seines Seins nicht in sich, ist daher in seinem Sein und Tun vom Urheber desselben beschränkt und vermag darum auch die Gründe des Seienden, somit weder sich selbst, noch

---

[1]) de trin. XII, 27; XI, 46. Plato, Theaet. 201c; 202c. Aristot. Analyt. post. II, 3.

[2]) de trin. XI,46; XII,27. — Plato, Tim. 28a. Aristot. cf. Zeller, l. c. II, 2; p. 234 ff.

[3]) de trin. XII, 53. cf. S. 32 f.

[4]) ib. I, 7.

[5]) de trin. VIII, 49; in ps. 91, 4.

[6]) ib. I, 7; 10; 11; 12; III, 18; 21; IX, 68; X, 53; XII, 25—30.

die andern Wesen, am wenigsten aber seinen Urheber zu begreifen. Weil beschränkt und unvollkommen, hat der Mensch keine absolute Kenntnis des Vollkommenen und Unendlichen, denn hiezu benötigte er einer unendlichen Verstandeskraft.[1])

Daher vermag er auch Gott nicht zu begreifen. Weil a se, ist Gott ein unermeßliches Wesen, investigabile et imperscrutabile ipse totus profundum est[2]), ist darum auch immer, und kann folglich von niemandem erfaßt werden, da kein Geist und kein Denken einem immerseienden Wesen vorauseilen und so es im Denken ganz erreichen kann.[3]) Daraus ergibt sich jedoch nicht der Schluß, daß wir von Gott keinerlei Kenntnis durch die Vernunft allein erlangen können. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias.[4])

Und nun nimmt Hilarius Anlaß, in geistvoller Weise gerade aus unserer beschränkten Erkenntnis das Dasein Gottes zu beweisen. Ausgehend nämlich von dem Grundsatze, daß derjenige, der sein Dasein einem andern Wesen verdankt, sich nicht vollständig kenne, weil er den Grund seines Daseins, als außer ihm liegend, nicht vollständig erfaßt[5]), bemerkt er, eben deshalb, weil wir weder uns und die uns umgebende Natur, noch deren Ursachen begriffen, müßten wir auf eine höhere Ursache, auf Gott schließen. „Ich kenne mich selbst nicht, und doch urteile ich über mich in einer Weise, daß ich dich gerade deshalb anstaune, weil ich mich nicht kenne. Ich erfasse es nicht, wie mein denkender Geist sich regt und wie er begreift und lebt, und dennoch weiß ich darum, und deshalb weiß ich auch, daß ich dein Schuldner bin. Du teilst mir

---

[1]) de trin. I, 13; III, 5; 24; XI, 46f.; XII, 53; in ps. 52, 6. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 96.

[2]) de trin. XI, 47.

[3]) ib.

[4]) ib. II, 7; I, 7; Vigil. Taps. de trin. 5 (M. 62, 269). Fulg. Rusp. c. Ar. obj. 2 (M. 65, 267); Faust. de trin. III, 5; Victor de Vita, Hist. persec. Wand. 6.

[5]) de trin. III, 24.

nämlich das Wissen um die Natur mit, die mich ergötzt, wenn ich auch diese Natur bis in ihre (letzten) Anfänge nicht zu begreifen vermag."[1]) Wenn ich den Sternenhimmel und seine Bewegungen betrachte, „so erblicke ich Gott gerade in dem, was ich nicht begreife und erfasse"[2]); wenn das Meer, „so erkenne ich dich auch in dem, was ich nicht verstehe"[3]); wenn ich das Leben auf dem Lande betrachte und die Natur, die mir dient, ohne daß ich sie begreife, dann „führt mich gerade meine Unwissenheit zur Erkenntnis Gottes, denn wiewohl ich die mir dienende Natur nicht durchdringe, erkenne ich dich, wenn ich auch nur von der Nutzbarkeit der Natur für mich Gebrauch mache."[4])

Hilarius folgert sonach von der Wirkung auf eine Ursache: cum causa ignoretur, effectus tamen non nescitur[5]); von einer beschränkten Wirkung auf ein höheres, beschränkendes (ursächliches) Wesen[6]); von der Großartigkeit der Wirkung auf Gott: Et quidem omnia haec magnifica et praeclara opera Deum esse testantur[7]); von den Eigenschaften der Schöpfung auf diejenigen des Schöpfers.[8])

Wie Hilarius aus der Unvollkommenheit des irdischen Seins auf einen vollkommenen Schöpfer, so schließt er aus unserer unvollkommenen Glückseligkeit und aus unserer Sehnsucht nach Unendlichem auf einen unendlich vollkommenen Beglücker. Denn der Mensch hat das Sein nicht, damit er nicht sei, sondern damit er immer und damit er glücklich sei.

---

[1]) de trin. XII, 53.

[2]) l. c.

[3]) l. c.

[4]) l. c. in ps. 118, lit. 10, 1. Baltzer, Theol. des hl. Hilar. p. 18 nicht korrekt.

[5]) de trin. XII, 53; in ps. 52, 2; 65, 10; 91, 4; 122, 2.

[6]) de trin. III, 24; XII, 53.

[7]) in ps. 134, 18.

[8]) de trin. I, 7; VI, 21; in ps. 144, 16. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis p. 116.

Dieses ewige glückliche Sein kann er nur durch ein vollkommenes Wesen, durch Gott erlangen.[1])

Diesen Beweis, genommen aus der Betrachtung der Natur, kann niemand leugnen, außer wer bösen Willens ist. „Wer die Welt betrachtet, kann Gott nicht leugnen. Und doch kommt es häufig vor, daß das Wohlgefallen an unseren Fehlern uns zu überreden sucht, daß es keinen Gott gebe, trotzdem die Erkenntnis der Wahrheit uns zwingt, die Existenz Gottes zu bekennen, und daß wir von unserem bösen Innern instigiert etwas behaupten, was wir gegen unsere Überzeugung nun einmal festhalten."[2])

Immer betont jedoch Hilarius, daß unser Wissen über Gott unvollkommen ist und daß Gott unerfaßlich bleibt. Wollte jemand über das Maß menschlicher Kenntnis hinaus Gottes Wesen erforschen, so erginge es ihm wie einem, der in die Sonne schaut. Wenn er von ihr mehr zu sehen verlangt, als Licht in seine Augen Zugang hat, dann wird die Sehkraft erlahmen und der Gesichtssinn verloren gehen. Ebenso werden diejenigen, welche Gott über die Grenze des menschlichen Vermögens hinaus zu begreifen suchen, selbst das nicht mehr an Gott erkennen, was von ihm erkennbar ist, sondern in Torheit fallen.[3]) Will ein unvollkommenes Wesen das Vollkommene begreifen, so ist das Torheit, „weil es mit Unrecht des Namens Weisheit sich rühmt, wenn es die unübersteigliche Schranke seiner Natur nicht berücksichtigt, sondern meint, alles lasse sich innerhalb der Grenzen der eigenen Ohnmacht zusammenfassen. Über das Können der eigenen Fassungskraft hinaus läßt sich nämlich nicht weise sein."[4]) Gott ist eben unendlich, und wollten wir unsere Erkenntnis-

---

[1]) de trin. I, 1—3; I, 9; in ps. 52, 3; 62, 3. So schließt Hilarius an letzterer Stelle von dem Zuge der Seele nach Überirdischem auf ihren überirdischen Ursprung.

[2]) in ps. 52, 2; 53, 9; 63, 9; 65, 6; 118 lit. 19, 9. Athan. c. gent. 35—40.

[3]) de trin. X, 53; Barnab. 5; Tertull. adv. Marc. II, 2, 85; Novat. de trin. 2. Anselm, Proslogium 16.

[4]) de trin. III, 24.

kraft auch in unendlichem Maße ausdehnen, so würde Gott unser Denken dennoch in unendlicher Weise übersteigen.[1])

Und selbst das, was wir von Gott denken, können wir in Worten nicht der Sache entsprechend wiedergeben: rem ut est verba non explicant.[2]) So sagen wir von Gott, er sei in sich, aus sich, unsterblich, unerfaßlich (incomprehensibilis), unsichtbar. Das scheint aber Widersprechendes zu enthalten. Denn wenn wir hören, daß Gott „in sich" ist, dann unterscheiden wir zwischen dem, was ist, und dem, worin es ist, zwischen dem Besitzer und dem Besitztum (habere enim haberique discernitur), während doch Gott einfach es ganz (totus[3]) ist. Ebenso können wir, wenn es heißt, daß Gott „aus sich" ist, nicht begreifen, daß jemand sich selbst Geber und Gabe ist; oder „unsterblich", weil man meint, es müsse sonach doch etwas, nämlich der Tod, unabhängig von Gott existieren[4]); oder „unerfaßlich", als ob Gott nirgendwo wäre, weil er nicht erreichbar ist; oder „unsichtbar", als ob er kein Sein hätte, weil das der Existenz entbehrt, was nicht sichtbar ist. Credendus est, intelligendus est, adorandus est; et his officiis eloquendus.[5]) Wir wissen von Gott eigentlich nur, daß er ist.[6])

Darum ist es selbstverständlich, daß das innere Leben Gottes, wie es durch die Offenbarung uns vorgeführt wird, unserer natürlichen Kenntnis schlechthin unerreichbar ist. Und so gebraucht Hilarius, nachdem er de trin. I, 1—9 von der natürlichen Erkenntnis Gottes und den aus dem Begriff eines höchsten Wesens sich ergebenden Folgerungen gesprochen hat, bei Anführung von Joh. 1, 1ff. die Worte: Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam

---

[1]) de trin. I, 6; 7; 8; 10; III, 24; XI, 47; in ps. 52, 6.

[2]) de trin. II, 7; XI, 44; de synod. 62.

[3]) ib. II, 6.

[4]) cf. S. 12; ed. maur. II, 31, g. Hurter, opusc. ser. alt. IV. p. 48.

[5]) de trin. II, 7.

[6]) in ps. 129, 1. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntnis, II, 30f.

opinabatur, edocetur.[1]) Zu diesen der Vernunft unzugänglichen Wahrheiten rechnet er jene über die Incarnation, Soteriologie und Trinität.[2]) Diesen Wahrheiten gegenüber ist der Mensch schlechthin stumpf und unwissend, doch nicht unfähig, sie zu erkennen, wenn Gott sie ihm offenbart. Ohne diese ist aber der Mensch, wie das Auge, dem kein Licht zuströmt, oder das Ohr, dem kein Laut zugeht, oder die Nase, der kein Geruch zukommt: diese Organe haben zwar die Anlage zu funktionieren, vermögen es aber nicht, ohne hiezu veranlaßt zu werden; „ebenso wird auch die menschliche Seele, wenn sie nicht im Glauben das Geschenk des Geistes einatmet, zwar die natürliche Anlage zur Erkenntnis Gottes haben, das Licht der Wissenschaft aber nicht haben.“[3])

Bevor wir nun die Ansicht des Hilarius über Glauben und dessen Verhältnis zum Wissen darstellen, ist es notwendig, seine Gedanken über die Worte als Ausdruck des Gedankens und als Mittel zur Erkenntnis darzulegen.

5. Das Wort als Ausdruck und Mittel des Erkennens.

Was der Mensch erkennt, vermag er, angeregt hiezu von der Vernunft, in Worten auszudrücken. So beziehen sich die Worte zunächst auf die Gedanken, weiter auf die Objekte,

---

[1]) de trin. I, 10. Von de trin. I, 10 an beginnt Hilarius mit der Behandlung der übernatürlichen Gotteserkenntnis, während er in I, 1—9 die natürliche Erkenntnis ins Auge faßt. Daher glaube ich, daß I, 1—10f. logisch und nicht psychologisch aufzufassen ist und sonach wenigstens aus diesem Passus nichts für die Bekehrung des Hilarius gefolgert werden kann: Non tam conversum quam ex vera contemplatione ad altiorem SS. Trinitatis, quibusdam velut gradibus, pervenisse cognitionem. Act. SS. Januar. I, 785, 24. Dagegen Gallia christ. II, 1138; Reinkens, Hil. v. P. S. 28. Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. S. 5. Bardenhewer, Patrol. 354.

[2]) de trin. I, 10; II, 21; III, 20.

[3]) de trin. II, 35; I, 37. in ps. 129, 1.

die zum Denken die Veranlassung geben.[1]) Die Substanz der Dinge wird durch die Substantiva (nomina) ausgedrückt, die nach dem Willen des Sprechenden einem Objekte beigelegten Eigenschaften durch cognomina[2]), z. B. wenn die Menschen „Söhne Gottes" zubenannt werden.[3]) Die Substanz der Dinge wird auch durch die Fürwörter ausgedrückt, die ja nichts als die Stelle eines Substantivs vertreten — pronomina vero obtinent in se nominum virtutem.[4]) Die pronomina possessiva drücken zudem die Proprietät (die Wesenszugehörigkeit[5]) aus, und wenn daher ein Substantiv von einem solchen Pronomen begleitet ist, so will das besagen, der Inhalt dieses Substantivs gehöre zum Wesensbegriff des Nomens, das durch das pronomen possessivum vertreten ist. Nennt z. B. der Vater das Verbum „seinen Sohn": hic est filius meus dilectus[6]), so liegt darin die Zugehörigkeit des Sohnes zum Wesen des Vaters enthalten.[7])

Weil die Worte zunächst Ausdruck des Gedankens sind, dieser aber sowohl vom Willen des Denkenden, als auch vom gedachten Objekte abhängig sein kann, so ergibt sich eine doppelte Bedeutung der Worte, eine subjektive, angenommene, wenn nur die Willensmeinung des Denkenden; eine objektive, natürliche, wahre, wenn der Inhalt eines Objektes zum Ausdruck kommen soll. Der bloß subjektiven Bedeutung eines Wortes entspricht keine Realität, ein solches Wort ist eine bloße Benennung (nuncupatio; indultum nomen; cognomen; sonus; sermo; inanitas[8]), ein zufälliger Name (accidens nomen[9]); denn die Bedeutung, welche hier in das Wort gelegt

---

[1]) de trin. I, 7; 12; V, 7f; in ps. 51, 7; 118, lit. 22. n. 2.
[2]) de trin. VI, 23; IX, 33.
[3]) ib. VI, 44. Röm. 8. 14.
[4]) de trin. VI, 23.
[5]) cf. S. 13.
[6]) Matth. 3, 17.
[7]) de trin. VI, 23; 30e; 40d; 44; III, 11; XII, 13; 14.
[8]) ib. VI, 10; 23; 44; II, 15; XII, 15.
[9]) ib. VII, 11.

wird, hat ihren Grund nicht in einem bestimmten Objekt, sondern im Belieben des Sprechenden. Das Wort ist also hier ein bloßes Sprechen ohne objektiven Inhalt, sprechen und sein aber sind keine identischen Begriffe.[1]) Die objektive Bedeutung eines Wortes dagegen bezieht sich auf etwas Wirkliches und zwar auf das spezifische Wesen eines Objekts; denn von der Wahrheit, der Natur eines Gegenstandes geht die erste Anregung zur Wortbildung aus. Verba sensum enunciant, sensus rationis est motus, rationis motum veritas incitat. Ex verbis igitur sensum sequamur, ex sensu rationem intelligamus, et ex ratione veritatem apprehendamus.[2]) Jedes Wort bezeichnet eine Sache; wegen der Sachen, nicht umgekehrt, sind die Worte vorhanden; dies ist ihr Zweck, ihre Bedeutung (virtus; ratio[3]), und daher spricht Hilarius von einer natürlichen, sachlichen, eigentlichen, wahren Benennung (nomen naturale; nomen naturae; ex natura nomen; nomen rei; proprietatis nomen.[4])

Da die Worte zunächst den Gedanken des Sprechenden ausdrücken, sind sie so zu verstehen, wie sie lauten, nicht wie wir sie verstehen wollen[5]), und da der Sprechende zur Wahl seiner Worte durch Objekte veranlaßt wird, so müssen die Worte interpretiert werden gemäß der Natur der Sache, die sie bezeichnen, nicht aber die Sache nach unserer subjektiven Auffassung der Worte. Intelligentia enim dictorum ex causis

---

[1]) de trin. VI, 44.

[2]) ib. V, 7.

[3]) ib. VI, 23; IV, 26; in ps. 13, 5; Novat. de trin. 4; Cyrill. Al. thes. assert. 34 (M. 75, 596).

[4]) ib. I, 21; III, 11; IV, 18; 26; V, 5; 7; 8; 11; 14; 25; VI, 23; 39; IX, 69; X, 1; VII, 9; 10; 11; 13; 39; Novat. de trin. 4; Plato, Cratylus, 428e, 435d, 438c u. öfter; Zeller, l. c. II, 530.

[5]) de trin. I, 18: Optimus enim lector est, qui dictorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit; neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum; de synod. 27: Famulantes potius eorum dictis, quam dictorum alienorum auctores existimandi; in ps. 138, 20.

est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus.[1])

Nun aber können die Worte, wie oben bemerkt, außer der natürlichen dennoch eine rein subjektive Bedeutung haben. Weil sie aber wegen der Dinge und nicht umgekehrt da sind und sie ihre Geltung aus der Natur derselben nehmen, so sind sie zunächst in ihrer natürlichen Bedeutung zu nehmen und erst dann in einer übertragenen, wenn entschiedene Gründe hiefür sprechen. Dieses ist dann der Fall, wenn aus dem Wortlaute es sich ergibt, daß der Sprechende mit seinen Worten nicht das Sein der Dinge habe bezeichnen, sondern bloß seine Gedanken habe verlautbaren lassen und einem Dinge aus irgend einem Grunde einen Namen habe beilegen wollen. Heißt es z. B. Deus erat verbum[2]), so muß man Deus in seiner natürlichen Bedeutung nehmen, weil Deus schlechthin ohne jeglichen Beisatz keinen Grund für eine übertragene Bedeutung angibt. In „dedi te deum Pharaoni[3])“ dagegen ist deus in bildlicher Weise aufzufassen, weil der Grund hiefür eigens angegeben ist in dem Zusatz Pharaoni: für Pharao ist Moses Gott, weil er ihm Schrecken einjagt. Zudem ist das göttliche Sein von Moses ausgeschlossen, weil es nicht heißt, Gott sein, sondern zum Gott geben. Ebenso wenn es heißt: Ego dixi, dii estis[4]); denn es handelt sich hier um eine bloße Namengebung und um eine Redeweise — ego dixi —, nicht aber um eine Wesensbezeichnung. Auch ist klar, daß die Worte bei den Parabeln des Herrn nicht in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen sind; denn Christus will durch Beispiele seine Worte bekräftigen oder die gepredigten Wahrheiten durch sie nachdrucksvoller gestalten oder auch dem Gebrauch seiner Zeit sich akkomodieren. Allein wenn

[1]) de trin. IV, 14; I, 30. Tertull. adv. Prax. 3.
[2]) Joh. 1, 1.
[3]) Exod. 7, 1.
[4]) Ps. 81, 6.

nicht Gründe dagegen sprechen, sind die Worte so zu nehmen, wie sie lauten.[1])

Liegt somit im Worte der Wesensinhalt eines Objektes (naturae nomen), so bringt uns ein Wort, dessen Bedeutung (natura nominis) uns bekannt, nicht neu und fremd ist, zur Erkenntnis des Objekts, das mit diesem Worte benannt ist, und wir müssen annehmen, daß das Objekt das auch sei, was es genannt wird.[2]) Dabei ist aber festzuhalten, daß die Worte nicht über ihre natürliche Bedeutung hinaus und nicht, wie bereits gesagt, nach subjektiver Willkür dürfen interpretiert werden. Wird daher z. B. etwas Feuer oder Wasser genannt, so müssen wir es auch in der Tat für Feuer und Wasser halten; wird von etwas ein Sein ausgesagt, so muß es dieses Sein auch haben; so wenn es heißt, das Wort war, so muß es ein substantielles, nicht wesenloses Wort sein; werden die göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist, wird der Sohn Sohn, werden die göttlichen Personen Eins genannt, so müssen sie es auch sein. Weil die Proprietät eine Wesenszugehörigkeit ausdrückt, so muß das Verbum, wenn es eigener Sohn oder mein Sohn genannt wird, wesentlicher und nicht bloß angenommener Sohn sein. Ebenso denken wir uns unter den Worten Weisheit, Kraft, Wort etwas unserem Geist Immanentes; daher müssen wir festhalten, daß der göttliche Sohn, der in der Schrift so benannt wird, ebenfalls etwas dem Vater Immanentes sei. Ferner muß alles, was mit demselben Namen belegt wird, auch dieselbe Natur haben. So denken wir uns unter dem Worte Gott das Eine göttliche Wesen, und wenn nun der Sohn Gottes den Namen Gott trägt, so muß er auch das Eine göttliche Wesen haben.[3])

---

[1]) de trin. VII, 9f.; VII, 39; VI, 44; IX, 70.

[2]) ib. V, 14; II, 5. Tertull. adv. Prax. 9. Novat. de trin. 4.

[3]) de trin. I, 5; II, 5; 6; 15; III, 22; 23; IV, 35; V, 8; 10; 14; 20; VI, 23; 36; 45; VII, 5; 11; 13; 32; VIII, 2; IX, 70; XII, 52f.; de synod. 51; 57; prol. in ps. 118, 2 u. s. w. — Plato, Phaedo, 104a, b. Athan. or. III, 18. Ambros. de fide I, 3, 23.

Nun ist freilich die Gefahr vorhanden, daß jemand ein Objekt mit einem bestimmten Namen bezeichnet, ohne damit das Wesen verbunden zu denken, das den Inhalt des Namens bildet. So nennen die Irrlehrer das Verbum „Sohn“, denken sich darunter aber einen Adoptivsohn. Um daher einen Prüfstein dafür zu haben, ob ein Objekt in Wahrheit oder nur zum Scheine das sei, was es genannt wird, hat man auf die Wirkungsweise des Objekts zu achten. Leistet es das, was es genannt wird, so besitzt es auch die Natur, die in der Bezeichnung enthalten gedacht wird. So ist wahrer Weizen, was die Tätigkeit desselben; Sohn, was dieselbe natürliche Kraft wie der Vater äußert; Gott, was göttliche Werke verrichtet.[1]) Nulli autem dubium est, veritatem ex natura et ex virtute esse.[2]) In der Erkenntnis der Wirkungsweise liegt die Vernünftigkeit unserer Erkenntnis eines Objektes: ratio in virtute est.[3])

6. Das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben.[4])

Auf dieser maßvollen[5]) erkenntnistheoretischen Grundlage erhebt sich die Spekulation des Hilarius über Supernaturalistisches.

Wie gelangen wir zur Kenntnis des Unerfaßbaren (incomprehensibilis[6])? Einzig durch Gott; denn Gott kann wieder nur durch Gott erkannt werden; und durch Jesus Christus, der Gott denen offenbarte, denen er ihn offenbaren wollte[7]); durch ihn haben wir Zutritt zu Gott.[8]) Daher müssen wir Gott glauben, was er von sich geoffenbart hat,

[1]) de trin. I, 27; II, 15; IV, 18; V, 3; 4; 5; VI, 27; 33; 34; VII, 11; 12; 15ff.; de synod. 67 u. s. w.

[2]) de trin. V, 3.

[3]) de trin. X, 69.

[4]) cf. ed. maur. praef. gen. p. XIff. Möhler, Athan. 167ff. Reinkens, l. c. 139—142.

[5]) Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntnis, II, 5

[6]) de trin. IV, 14.

[7]) Matth. XI, 27; de trin. II, 6; III. 26.

[8]) Joh. 14, 6; de trin. V. 20.



und gerade so, wie er es geoffenbart hat, und dürfen es nicht nach unserer Ansicht auslegen.[1])

Was versteht nun Hilarius unter Glauben? Er unterscheidet genau zwischen Wissen und Glauben. Wissen ist das Festhalten an einer Wahrheit, deren Erkenntnis einzig durch die Verstandestätigkeit, Glauben dagegen das Festhalten an einer Wahrheit, deren Erkenntnis durch die Verstandestätigkeit entweder gar nicht oder doch nicht vollständig gewonnen werden kann. Volle Erkenntnis eines Objekts besitzen wir dann, wenn wir dessen Sein und die Gründe des Seins; unvollständige, wenn wir zwar das Sein, nicht aber die Gründe desselben; keine Kenntnis, wenn wir beides nicht erkennen.[2]) Da wir keine ausreichende Kenntnis selbst der geschaffenen Dinge haben, so sind wir bereits hier zum Glauben genötigt. So gewahren wir die Erscheinungen am Sternenhimmel, auf der Erde, am menschlichen Leben, kennen sie aber nicht vollkommen, weil wir ihre Ursache nicht kennen, und sind daher gezwungen, an eine solche zu glauben.[3]) Da nun der Mensch durch seinen bloßen Verstand das Unendliche, Vollkommene, Geistige in keiner Weise zu erreichen vermag, so muß er die Mitteilung hierüber von seiten Gottes einfach glauben. Wir müssen seinen „Worten mit frommer Verehrung uns unterwerfen“[4]) und mit dem Munde bekennen einzig wegen der Autorität Gottes, auch dann, wenn wir das Geoffenbarte nicht verstehen; ja „gerade zu dieser Pflicht soll sich der Glaube bekennen, zu wissen, daß ihm das, wonach geforscht wird, unbegreiflich ist.“[5]) Memento eam (sc. fidem) non quaestionem

[1]) de trin. IX, 40; VII, 30; IV, 14. Clem. Al. stromat. VI, 18; Marius Victor. de generat. div. Verbi I (Gallandi VIII, 143).

[2]) de trin. I, 18; 22; III, 5; 6; 24; VII, 33; VIII, 52; XII, 53; in ps. 118, lit. 10, 12.

[3]) de trin. IX, 53.

[4]) ib. I, 18; in ps. 118, lit. 10, 12. Denzinger, l. c. II, 475; 476f.

[5]) de trin. II, 11; IX, 52. Ambros. de fide, I, 10, 65; Anmkg. ed. maur. in h. l. Denzinger, l. c. II, 485.

philosophiae esse, sed Evangelii doctrinam.[1]) Dies ist unser Glaubenswissen: scientia in fide est.[2]) In dieser gehorsamen Unterwerfung besteht unser Verdienst und unser vorzüglichstes Mittel zur Erlangung des Heils. Wir können, freilich wenn wir wollen[3]), diese Unterwerfung auch leisten, weil Gott sein Wesen kennt, und wir nicht annehmen können, daß er oder Christus, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, durch den allein wir zum Vater kommen sollen[4]), uns anlüge, sondern müssen vielmehr festhalten, daß er uns in richtiger Weise über sich belehren wolle. Wollte man aber einwenden, daß wir betreffs der göttlichen Dinge einzig auf das Zeugnis Gottes angewiesen seien und daher dieses Zeugnis allein nicht genüge, so ist dieser Einwurf hinfällig, weil ja nur Gott allein sich erkennen und somit er allein von sich Zeugnis ablegen kann.[5])

Gott hat uns seine Offenbarung durch die hl. Schrift mitgeteilt, aus ihr allein schöpfen wir unsere Kenntnis von Gott, also muß unsere Erkenntnis Gottes mit dieser Offenbarung übereinstimmen; wenn nicht, dann haben wir keine Kenntnis Gottes und keinen Glauben mehr und schaffen uns verbrecherischer Weise einen irreligiösen Glauben.[6])

Halten wir aber zunächst die geoffenbarten Wahrheiten im einfachen Glauben fest, dann können und sollen wir zum Wissen, zur Erkenntnis derselben — fides rationabilis scientiae[7]) — fortschreiten, wie ja auch die Apostel gemäß Joh. 16, 29f. zur Erkenntnis derselben gelangt sind. Wir sollen die Offenbarungsworte hören, reiflich darüber nach-

---

[1]) ad Const. II, 8. Petav. tom. I, proleg. III, 7.

[2]) de trin. X, 69.

[3]) in ps. 65, 24.

[4]) Joh. 14, 6.

[5]) de trin. I, 18; 22; III, 5; 24; 26; IV, 14; V, 21; VI, 17; 25; VII, 30; 33; VIII, 52; X, 70; XII, 53. Tertull. adv. Prax. 11; 13. Clem. Al. strom. VI, 18.

[6]) de trin. VII, 22. Marius Vict. de gener. div. Verbi I.

[7]) de trin. I, 22.

denken und so zur Einsicht kommen, in welcher Weise dieselben aufzufassen seien. Dazu ist aber eigenes Forschen nötig, die Autorität des offenbarenden Gottes genügt hiezu nicht.[1]) Ist auch der Glaube verdienstlich wegen des Gehorsams, den wir hiedurch Gott entgegenbringen, so verleiht er doch nicht die Zuversicht, die wir haben, wenn wir die geoffenbarte Wahrheit auch mit dem Verstande erfassen.[2]) In dieses Studium soll man sich vertiefen, und wenn unser Wissen das Unendliche auch nicht vollständig erfaßt, so kann es darin dennoch Fortschritte machen. „Dränge dich in dieses Geheimnis und versenke dich zwischen dem einen ungebornen Gott und dem einen eingebornen Gott in das Geheimnis der unerforschlichen Geburt! Beginne, eile vorwärts, harre aus! Obschon ich weiß, daß du nicht ans Ziel gelangen wirst, so will ich dir doch glückliche Fortschritte wünschen. Denn wer mit frommem Sinne das Unendliche zu erreichen sucht, der wird, obschon er es niemals erreicht, doch immer weiter vorwärts kommen.“[3]) Wir werden zur Bewunderung Gottes, nicht aber zur Erkenntnis seines Wesens

[1]) In der „Bibliothek der Kirchenväter, Ausgewählte Schriften des hl. Hilarius“ ist letzterer Gedanke so übersetzt: das will ich aber nicht so gemeint haben, daß für die Vernünftigkeit des Ausspruches schon der Umstand bürgen soll, daß der Ausspruch von Gott kommt. Wir müssen forschen und zu begreifen suchen etc. de trin. III, 1. Diese etwas verfänglich klingende Stelle gibt den Sinn des Urtextes nicht ganz genau wieder. Denn unter rationem dicti (l. c.), sda die Übersetzung mit „die Vernünftigkeit des Ausspruches“ gibt, versteht Hilarius die „Bedeutung“ eines Diktums oder den „Grund“, worauf ein Diktum sich stützt (cf. de trin. V, 8; IV, 14; oben S. 41) und es ist klar, daß zum Erfassen dessen die Autorität Gottes nicht hinreicht, sondern eigenes Forschen vonnöten ist. cf. Stix, l. c. 42.

[2]) in ps. 118, lit. 10, 12: Plus est autem nescio quid in cognitione quam in fide operis; et idcirco hic non credidit, sed cognovit, quia fides habet obedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam. Thom. Summa 2, 2, q. 2. a. 1. Quaestt. disp. de Verit. q. 14. a. 1. ad 5.

[3]) de trin. II, 10.

gelangen.[1]) Können wir ja selbst in seinen Werken nur die Tatsache, nicht aber das Wie (ratio) derselben sehen.[2]) Die fortschreitende Erkenntnis des Göttlichen auf Grund der Offenbarungsworte ist also das Ziel, das wir erreichen sollen: stat in hoc intelligentia fine verborum.[3]) Es ist dieses Forschen ein gutes und Gott wohlgefälliges Unternehmen, aber auch ein schwieriges Unterfangen. Allein es ist notwendig, weil ohne dasselbe eine Widerlegung des Irrtums unmöglich wäre. Gedrängt durch die Behauptungen der Irrlehrer läßt sich Hilarius auf dieses Studium ein.[4])

Wie stellt sich aber unser Heiliger den Übergang vom Glauben an das Geoffenbarte zum Wissen desselben vor? wie wird unser Glaube eine fides rationabilis scientiae[5])?

Gott, so bemerkt er, hat sich uns geoffenbart, um uns eine Kenntnis über sich mitzuteilen und daher hat er seine Ausdrücke, ohne seiner Majestät etwas zu vergeben, so klar gewählt, daß wir ihn sicher verstehen können.[6]) So offenbarte er uns das göttliche Leben unter den Namen Vater, Sohn und hl. Geist, Namen, deren Bedeutung uns wohl bekannt ist.[7]) Ferner müssen wir annehmen, daß Gott, weil er sich selbst kennt und nicht lügt, mit den geoffenbarten Worten tatsächlich sein Wesen in richtiger Weise bezeichnet habe, müssen also folgern, daß Gott das sei, was er genannt wird. Da nun

---

[1]) in ps. 144, 2; de trin. II, 2; III, 1; 20; VI, 34; XI, 23; XII, 20; in ps. 129, 1. — Petav. tom. I, proleg. IV, 8. Denzinger, l. c. p. 116; 478; 584 f.

[2]) de trin. III, 5.

[3]) de trin. II, 10.

[4]) ib. II, 5.

[5]) de trin. I, 22. ed. maur. II, 15a. Hurter, opusc. ser. alt. IV, p. 22.

[6]) de trin. IX, 40. Quanta potuit enim Dominus verborum simplicitate evangelicam fidem locutus est: et in tantum ad intelligentiam nostram sermones optavit, in quantum naturae nostrae ferret infimitas; non tamen ut aliquid minus dignum naturae suae majestate loqueretur. de trin. VIII, 43; 52; III, 22; IV, 17; Fulg. Rusp., de fide, II, 8 (M. 65 676); Cyrill. Al. de trin. dial. 2 (M. 75, 721).

[7]) ib. II, 5; VII, 39.



die Bedeutung der geoffenbarten Ausdrücke bereits vor der Offenbarung Gegenstand unserer Erkenntnis war, so werden auf Grund der Offenbarung auch die göttlichen Dinge Gegenstand der Erkenntnis. Wie die Worte Vater, Sohn, hl. Geist, so ist uns auch bekannt, daß die Worte „der Vater ist in mir und ich bin im Vater"[1]; „ich und der Vater sind Eins"[2]; daß Joh. 5, 18, 19, 22, 23, 26, wo Christus Gott seinen Vater nennt und sich an Ehre und Kraft dem Vater gleichstellt, die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn; daß die Stellen, wo er sagt, daß der Vater durch ihn rede[3], wirke[4], richte[5], gesehen werde[6], aussöhne[7], die Wesenseinheit zwischen beiden Personen; daß die Worte „ex utero ante luciferum genui te"[8] eine wahre Zeugung ausdrücken; daß die Immensität Gottes enthalten sei in den Worten: „Qui tenet coelum palma et terram pugillo[9]; Coelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum. Quam domum mihi aedificabitis, aut quis locus erit requietionis meae? Nonne manus mea fecit haec?"[10] Es ist sonach der von der Hand Gottes umschlossene Himmel zugleich der Thron Gottes, und die von den Fingern umfaßte Erde zugleich wieder der Schemel seiner Füße. Durch diesen anscheinenden Widerspruch will Gott zunächst zu erkennen geben, daß er nicht nach körperlichem Vorbilde körperlich aufzufassen sei. Ferner erscheint Gott innerhalb der Erde und des Himmels, weil sie ihm Thron und Schemel sind; aber ebenso außerhalb beider, weil er sie mit Hand und Finger umfaßt, d. h. Gott wird durch nichts umfangen, sondern

---

1) Joh. 14, 11; de trin. IX, 69.
2) Joh. 10, 30.
3) ib. 14; 10; de trin. VIII, 52.
4) de trin. VIII, 52.
5) Jo. 5, 23; de trin. VIII, 52.
6) Jo. 14, 9; de trin. VIII, 52.
7) 2. Cor. 5, 18; de trin. VIII 51.
8) Ps. 109, 5.
9) Is. 40, 12. Hilarius zitiert offenbar nur nach dem Inhalt.
10) Js. 66, 1, 2; ed. maur. II, 5a.

befindet sich unzertrennlich in Allem und reicht doch in unendlicher Weise über Alles hinaus.[1])

Diese Ausdrucksweise der Offenbarung, vermöge welcher das Übernatürliche dem Menschen durch Begriffe mitgeteilt wird, die ihm aus der natürlichen Erkenntnis bereits bekannt sind, nennt Hilarius Vergleichung, comparatio[2]); ebenso die von ihm selbst zur Veranschaulichung des Übersinnlichen gebrauchten Beispiele.[3]) Diese Art der Mitteilung ist wegen der Schwäche der menschlichen Erkenntniskraft notwendig, weil dieser das Geistige und Unendliche auf andere Art nicht bekannt gegeben werden kann und sie daher nur auf diesem Wege ein wenn auch nicht vollkommenes Verständnis von Gott zu erlangen vermag.[4])

Um die geoffenbarten Worte richtig zu deuten, betont Hilarius neben den oben[5]) angegebenen allgemeinen Regeln noch folgende spezielle Punkte:

1. Da die Offenbarungsworte mit Rücksicht auf unsere schwache Erkenntnis ausgewählt sind, so entsprechen sie adäquat zwar dieser, nicht aber ebenso vollkommen dem Übernatürlichen. Durch Endliches und Körperliches kann eben Unendliches und Geistiges nicht adäquat, sondern nur analog bezeichnet werden.[6]) Daher ist wohl zu beachten, daß die Bedeutung der Offenbarungsworte auf Gott ebenfalls nur in analogem Sinne angewendet werden darf und alles Unvollkommene und Körperliche hinweggedacht werden muß. Dies gilt von den „Vergleichungen", welche die hl. Schrift wählt,

---

[1]) de trin. I, 6; Greg. M. Moral. II, 8.

[2]) ib. I, 22; III, 1; VI, 16; VIII, 52; XII, 8; 9, 10.

[3]) ib. VII, 28 ff. Er vergleicht nämlich die göttliche Zeugung mit der irdischen und mit dem aus einem anderen angezündeten Lichte.

[4]) in ps. 144, 2; de trin. I, 13; 19; 22; III, 23; 26; IV, 2; V, 21; 35; VI, 8; 9; 23; VII, 22; 28; 29; 38; IX, 40; 69 u. s. w.

[5]) cf. S. 36 ff.

[6]) de trin. VII, 29: Sed hoc, quod incomparabile Dei est, comparatione ex parte cognoscimus: ut non incredibile in Deo sit, quod pro parte aliqua in terrenis reperiatur elementis.



wie auch von jenen des Hilarius.[1]) So dürfen wir uns den Sinn der Worte: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir" nicht körperlich vorstellen als ein Ineinandersein, wie wenn etwa Wasser in Wein geschüttet wird, sondern als ein Ineinandersein von geistigen Substanzen[2]); so sind jene Stellen, in denen dem göttlichen Wesen menschliche Glieder zugeschrieben werden, geistig aufzufassen, nämlich von seiner Macht[3]), und wenn es heißt, daß er nur tun könne, was er den Vater tun sehe[4]), so ist das nur von der Kraft resp. Natur des Sohnes zu verstehen: Non enim corporalibus modis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est[5]); ebenso wenn die hl. Schrift sagt, daß die Hand des Vaters und Sohnes Eine Hand seien, so ist das von der Einen Kraft zu verstehen, die beiden gemeinsam ist.[6]) Non est de Deo humanis judiciis sentiendum.[7])

2. Weil wir einzig und allein durch seine in der hl. Schrift niedergelegten Worte Kunde haben von Gott und dem Übernatürlichen, so müssen wir uns in unserer Spekulation hierüber genau an die Offenbarungsworte halten, dürfen sie in keiner Weise subjektiv interpretieren, und daher den Begriff auch nicht weiter nehmen, als er lautet.[8]) Wenn wir genau

---

[1]) de trin. I, 19; IV, 2; VII, 28ff. Vigil. Taps, c. Ar. Sab. II, 14 (M. 62, 206f.). Denzinger, l. c. II, 584ff.

[2]) de trin. VII, 39; 40; III, 23.

[3]) in ps. 129, 2: Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina: ut virtus qua videt, oculi sint; virtus qua audit, aures sint; virtus qua efficit, manus sint; virtus qua adest, pedes sint: officiorum diversitates virtutis hujus potestate peragente; de trin. XI, 9f.

[4]) Joh. 5, 19.

[5]) de trin. VII, 17.

[6]) Joh. 10, 28f. de trin. VII, 22.

[7]) de trin. V, 21; VIII, 14; IX, 69.

[8]) de trin. II, 5; IV, 14: Ipsi de se Deo credendum est: et iis quae cognitioni nostrae de se tribuit, obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia ejus improbabuntur aut si ut est Deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut ipse est de se testatus, intelligi. Cessent itaque propriae hominum opiniones,

der Schrift folgen, dann läuft der Glaube keine Gefahr.[1]) Wir müssen uns so sehr an die Schriftworte halten, daß man verloren gehen würde, wollte man z. B. zwar die Tatsache der Wunder Christi zugestehen, nicht aber daß er auch Gottes Sohn sei.[2]) Zur Kenntnis Gottes genügt nicht Weisheit und nicht Unschuld. Moses z. B. war in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet, und doch kannte er Gott nicht, sondern mußte beim brennenden Dornbusch erst um seinen Namen fragen.[3])

Daher müssen wir den Glaubensinhalt der Spekulation vorziehen, und kommen wir durch falsche Syllogismen zu falschen Sätzen, die dem Glauben widersprechen, so müssen wir uns nicht schämen, unsere Ansicht durch das göttliche Wort korrigieren zu lassen.[4]) Unser Wissen in Glaubenssachen besitzt ja gerade darin seine Sicherheit, daß es sich auf die göttlichen Worte stützt. Will man das Göttliche richtig beurteilen, so muß man bestrebt sein, „die schwachen und ohnmächtigen Meinungen irdischer Vernunft zu verwerfen und alle engen Grenzen einer unvollkommenen Ansicht durch gottesfürchtige Sehnsucht nach Kenntnis zu erweitern.“ [5]) Wir müssen Gott nach seinen Kräften, das Unendliche nicht

---

neque se ultra divinam constitutionem humana judicia extendant. Sequimur ergo adversus irreligiosas et impias de Deo institutiones ipsas illas divinorum dictorum auctoritates. ib. VII, 22: Quis rogo, intelligentiam nostram stupor hebetis mentis obtundit, ut haec (die Schriftworte) in sensum nostrum tam absolute dicta non subeant? Aut quis infirmitatem humanam tumor animi insolentis illudit, ut Dei cognitionem ex his adepti, Deum putent non in his intelligendum esse quibus cognitus est? Aut enim alia sunt Evangelia proferenda quae doceant: ant si de Deo sola (Evangelien) ista docuerunt, cur non ita credimus ut docemur? Quod si ex his tantum sumpta cognitio est, cur non exinde fides sit, unde cognitio? ib. VI, 16; VIII, 14; ad Constant. II, 9; Tertull. adv. Prax. 21; Anselm. de Incarn. 2.

[1]) de trin. X, 67.

[2]) de trin. II, 12.

[3]) de trin. V, 21. Denzinger, l. c. II, 46 f.

[4]) ib. XI, 24.

[5]) de trin. I, 18.

nach dem Maße unserer Einsicht, nicht nach irdischen Verhältnissen, sondern in unendlicher Weise beurteilen, gewissermaßen die Grenzen der menschlichen Schwäche übersteigen.[1])

Um den unendlichen Gott seiner würdig zu beurteilen, muß unsere Erkenntnis durch ein unendliches Erkenntnisprinzip, d. i. durch den göttlichen Geist selber beleuchtet werden; wir müssen unendliche Kraft besitzen, müssen gemäß den Worten des Jeremias in der Substanz (dem Wesen) Gottes — in substantia Dei[2]) — stehen, deren wir ja wie Petrus[3]) sagt, teilhaftig geworden sind. Dies ist es, was Christus will, wenn er sagt, wir sollten Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten.[4]) Diesen göttlichen Geist haben wir nicht aus uns selbst, erhalten ihn aber als das Eine Geschenk Christi durch Gebet in dem Maße, als wir es verdienen. Im Besitze dieses Geistes erlangen wir dann (relativ[5]) vollkommene Kenntnis der göttlichen Dinge.[6])

7. Irrtum bezüglich des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben.

Jede Wahrheit ist dem Widerspruch ausgesetzt, entweder weil man die Wahrheit ob der Schwäche des Verstandes

---

[1]) de trin. I, 18; III, 24; 26; IV, 14; VI, 35; VII, 22; IX, 69; X, 53; XI, 23; 24; 41; 45; XII, 19; in ps. 129, 1 u. s. w. Faustin, de trin. I, 2. Leo M. sermo 75b. Denzinger, l. c. II, 101, 477.

[2]) Jerem. 23, 22. nach LXX. Vulg.: in consilio meo. Hil. de trin. I, 18. cf. ed. maur. II, 14g. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 21 bemerkt zu dieser Stelle gut: Commendat (sc. Hilarius), ut de Deo quam dignissime cogitemus, non coarctantes illum in mentis nostrae modulum et angustias, sed via excellentiae semper altius assurgamus cogitantes Deum supra omne id quod possumus concipere, pro modo nostro infinite.

[3]) II. Petr. 1, 4. de trin. I, 18.

[4]) Joh. 4, 24. de trin. II, 31.

[5]) cf. S. 46. Cyrill. Hier. catech. I, 5.

[6]) de trin. I, 18; 37; 38; II, 31; 33; 35; III, 25; 26; V, 1; 20; 21; XI, 23f.; XII, 52, 55; ad Const. II, 11; in ps. 118. prolog. n. 4. ib. lit. X n. 9; lit. XII n. 1; lit. XIII n. 12; lit. 16, 10; 17, 5; lit. XXII n. 1. in ps. 129, 3. in Matth. X, 2. Cypr. ep. I, 5. Denzinger, l. c. II, 46. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, p. 171.

nicht einsehen kann, oder ob des Mißfallens daran sie nicht einsehen will. So ist es auch den geoffenbarten Wahrheiten gegenüber. In dem noetischen Fehler liegt der Grund für den Irrtum in Bezug auf die Offenbarung, in dem ethischen derjenige für die Irrlehre.[1])

Das richtige Verhältnis zwischen Wissen und Glauben wird verkannt, wenn man meint, nur das sei wahr und möglich, was die Vernunft begreifen und für möglich halten, oder, wie Hilarius sich ständig ausdrückt, was mit der Vernunft gemessen werden kann. Das ist aber ein Irrtum. Denn es wird verkannt, daß die menschliche Vernunft wie alles Gewordene, beschränkt und unvollkommen ist, und nur Endliches und Sinnfälliges, nicht aber Unendliches und Geistiges adäquates Objekt ihrer Erkenntnis zu sein vermögen. Als solches Objekt das Unendliche und Geistige zu betrachten, wäre ein noetischer Fehler oder, wie Hilarius gemäß 1. Cor. I, 17—25 sich ausdrückt, wäre eine Torheit: cum, quod naturaliter mens imperfecta non concipit, id extra prudentiae causam esse decernat.[2]) Nicht aber die Offenbarung ist Torheit; denn was von Gott kommt, ist nicht töricht, da den Werken Gottes, weil er Kraft und Weisheit ist, nie die Weisheit fehlen kann.[3])

Infolge seines irrtümlichen Prinzips kommt man in Widerspruch mit der geoffenbarten Lehre. Würde man sich durch diese korrigieren lassen, so ergäbe sich die richtige Auffassung derselben. Allein dagegen erhebt sich „die Verirrung entweder eines törichten oder eines unsittlichen Willens."[4]) Der

---

[1]) de trin. III, 24; X, 1, 5. Hurter, l. c. 442: Praeclare hic (X, 1) explicat contradictionis et dissidiorum genesim, dum non subjicitur voluntas rationi, sed stat pro ratione voluntas, et sententiam et rationes coaptamus his quae volumus: dum non sectamur doctrinam rationis, sed voluntatis placita. Mit Unrecht tadelt den Hilarius wegen seiner Verurteilung der Irrlehrer Erasmus, Ausg. opp. Hil. fol. 6 erste Seite.

[2]) de trin. III, 25; in ps 61, 3.

[3]) ib. III, 25; I, 15; III, 24; IV, 14; V, 1; VIII, 53; XII, 20. in ps. 1, 3; 14, 9; 67, 15. Aug. de trin. I, 1. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan., p. 30f.

[4]) de trin. X, 1.

Wille wird nicht der Vernunft unterworfen, man strebt nicht nach Belehrung, sondern nach Begründung der eigenen Willkür; diesem Streben wird die geoffenbarte Lehre angepaßt und den Worten Gottes der Krieg erklärt: bellum dictis Dei comparamus.[1]) Eine solche Doktrin aber ist inhaltslos, da sie nicht objektive Wahrheit zum Gegenstande hat, sondern nur subjektiver Willensmeinung entspricht. Statt daß der Wille der Vernunft nachfolgt und das erstrebt, was wahr ist, geht er ihr voran und verteidigt das, was er will. Aus diesem Widerstreit zwischen Wahrheit und Willkür erwächst jegliche Irrlehre.[2]) Es ist Torheit, von der Lehre Christi abzugehen; denn da Christus die Weisheit ist, so steht derjenige außerhalb der Weisheit, der Christum entweder nicht kennt, oder ihn haßt. Solche Leute nun legen sich die Offenbarung nach ihren Begriffen zurecht, schmähen die Lehre der hl. Schrift als unvernünftig und unvollkommen, wollen in törichter und frevelhafter Weise die Wahrheit nicht annehmen, sondern verbessern, und schaffen sich, wie eine eigene Religion, so auch einen eigenen Gott, ohne zu bedenken, daß dieses der Gottesleugnung gleichkommt. Gegen Christus speziell wüten sie dem Willen nach ebenso, wie die Juden in der Tat. Ihre falsche Doktrin suchen sie durch Scheingründe, die der hl. Schrift entnommen sind, zu verteidigen, erklären die geoffenbarte Wahrheit nicht in ihrem Zusammenhange, verführen hiedurch Manche unter dem Scheine der Weisheit, gewinnen Anhänger und verwenden mehr Mühe zur Begründung ihres Irrtums als die Guten Gelehrsamkeit gebrauchen zur Darlegung der Wahrheit.[3])

---

[1]) de trin. III, 21.

[2]) cf. II. Tim. 4, 3. 4.

[3]) de trin. I, 15: II, 3; IV, 1; 7; 8; VI, 17; VII, 1; 4; 23; VIII, 1; 2; 3; 6; 10; IX, 2; X, 1; 2; XI, 24; in ps. 1, 3; in prolog. ps. 118, lit. 6, 1. c. Auxent. 6. Ambros. de fide I, 5, 41 f. ed. maur. opp. Hil. II, 215 a. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 301. Ambros. de fide I, 5, 41 u. hiezu Anmkg. ed. maur. Novat. de trin. 19.

Wiewohl das einfache Festhalten an der göttlichen Offenbarung das beste wäre und Hilarius nichts anderes kann und will[1]), so wagt er es doch, um die Verführten und schuldlos Irrenden auf den rechten Weg zurückzuführen, wie auch den Häretikern gegenüber den wahren Glauben klarzulegen, zu verteidigen und den Irrtum zu widerlegen, „in das Verständnis des Geheimnisses des vollkommenen Glaubens“ [2]) einzudringen.[3]) Zu diesem schwierigen Unternehmen sieht sich Hilarius um so mehr genötigt, als er in seiner Eigenschaft als Bischof nach den Worten des Apostels[4]) die Pflicht hat, nicht bloß sittenrein und verständig zu sein, sondern auch „gegen gottlose, lügnerische und wahnsinnige Widersprüche Stand zu halten.“ [5]) Diesen steilen Weg will er gehen mit Furcht und Behutsamkeit vor allem wegen der lauernden Häretiker, nicht so sehr wegen der Schwierigkeit der Sache; geht er den Weg ja nicht mit seinen Schritten, sondern mit denen der Apostel; er will nämlich die Häretiker widerlegen mit den Worten der

---

[1]) de trin. VI, 20; ad Const. 8.

[2]) ib. VII, 1.

[3]) ib. II, 2: Compellimur haereticorum et blaphemantium vitiis illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. Et cum sola fide expleri quae praecepta sunt oporteret, adorare videlicet Patrem, et venerari cum eo Filium, sancto Spiritu abundare; cogimur sermonis nostri humilitatem ad ea quae inennarabilia sunt extendere, et in vitium vitio coartamur alieno: ut quae contineri religione mentium opportuissent, nunc in periculum humani eloquii proferantur. Harnack, Dogmengesch. II, 28 (3. Aufl.) sucht aus dieser Stelle zu beweisen, daß ganz besonders auch Hilarius einem starren Traditionalismus gehuldigt, keine positive Begründung der kirchlichen Lehrsätze mehr gekannt, sondern ihre Wahrheit nur mehr in Negationen liegend gefunden habe. „Zeugnisse dafür (für den Traditionalismus), bieten die Werke sämtlicher hervorragender Theologen. Die Einen beklagen es, daß man nicht schweigend das Mysterium verehren kann, daß man gezwungen sei zu reden, und die anderen sagen ausdrücklich, daß die Wahrheit ihrer Sätze allein in den Negationen liegt. Am stärksten ist wohl der Ausspruch des Hilarius (de trin. II, 2)“. Wie unbegründet diese Sätze sind, zeigt diese ganze Abhandlung.

[4]) Tit. I, 9, 10; II, 7, 8. de trin. VIII, 1.

[5]) de trin. l. c.

hl. Schrift und zwar gerade mit jenen Worten, welche die Gegner für ihre falsche Lehre anführen.[1]) Hiedurch soll wenigstens das erreicht werden, daß die Gegner sich nicht durch Unkenntnis der orthodoxen Lehre entschuldigen können, sondern sich genötigt sehen, ihren irreligiösen Sinn zu bekennen.[2]) Was den Erfolg betrifft, so hielte es nicht schwer, die Irrlehre zu widerlegen, insofern sie aus Irrtum entspringt; die Irrlehrer aber zu bekehren, ist schwierig, weil sie keine Belehrung wollen, oder auch sie nicht verstehen.[3]) Die Wahrheit dem Irrtum gegenüber darzulegen, ist aus dem Grunde nicht schwer, weil die Macht der Wahrheit so groß ist, daß sie aus sich selbst dem Irrtum zu widerstehen vermag, und weil die Irrlehrer durch ihre gegenseitige Bekämpfung sich selber besiegen und hiedurch der Wahrheit zum Triumphe verhelfen. Die von der Kirche gelehrte Wahrheit hält eben die richtige Mitte inne. „Es wird, wie ich hoffe, die Kirche das Licht ihrer Lehre auch der Torheit der Welt beibringen, damit sie, wenn sie auch das Geheimnis des Glaubens nicht annimmt, doch erkennt, daß von uns gegen die Häretiker die Wahrheit des Geheimnisses gelehrt werde. Groß ist nämlich die Macht der Wahrheit, die, wenn sie auch aus sich selbst erkannt werden kann, doch auch sogar aus dem hervorleuchtet, was ihr widerstrebt, so daß, während sie unveränderlich in ihrer Natur verharrt, täglich, in dem sie angegriffen wird, ihre Natur sich kräftigt. Das ist nämlich der Kirche eigen, daß sie dann siegt, wenn sie verletzt wird, dann verstanden wird, wenn man sie tadelt, dann sich behauptet, wenn sie verlassen wird. Sie hätte zwar den Wunsch, daß Alle bei ihr und in ihrer Mitte ausharren möchten, ohne daß sie aus ihrem ganz ruhigen Herzen andere entweder

[1]) de trin. XI, 7: Atque ita, ut in ceteris observatum a nobis est, eorum ipsorum dictorum ratio ex his ipsis dictis afferatur: ut illic veritas reperiatur, ubi negatur. ib. I, 17; VI, 15; VII, 1; 3; VIII, 1.

[2]) ib. X, 5.

[3]) ib. VII, 4; 6; 7.

auszuschließen oder zu verlieren brauchte, da sie des Wohnsitzes einer so großen Mutter unwürdig werden. So viel sie aber durch den Austritt oder durch den Ausschluß der Häretiker aus ihr an Gelegenheit verliert, aus sich das Heil zu spenden, so viel gewinnt sie an Vertrauen, daß man bei ihr die Seligkeit erlangen könne. Denn das kann man gerade aus den Bestrebungen der Häretiker am leichtesten abnehmen. Da nämlich die vom Herrn gegründete und von den Aposteln befestigte Kirche unter allen allein es ist, aus der sich der rasende Irrtum der verschiedenen gottlosen Ansichten losgetrennt hat, und man nicht in Abrede stellen kann, daß infolge verkehrter Auffassung eine Glaubenstrennung sich gebildet habe, indem man mehr, was man las, dem Sinne anpaßte, als daß man den Sinn dem Gelesenen sich hätte anschließen lassen, so muß man sie, während die einzelnen Parteien sich bekämpfen, doch nicht bloß aus dem eigenen, sondern auch aus den Lehren der Gegner begreifen, so daß, während gegen sie allein alle gerichtet sind, sie den gottlosen Irrtum Aller dadurch widerlegt, daß sie allein und nur eine ist. Die Häretiker erheben sich also alle gegen die Kirche, aber während die Häretiker sich alle gegenseitig besiegen, erringen sie doch für sich keinen Sieg. Denn ihr Sieg ist der Triumph der Kirche über Alle, weil eine Häresie in der anderen das bekämpft, was in der andern Häresie der Glaube der Kirche verdammt (denn Nichts haben die Häretiker miteinander gemein), und sie unterdessen, während sie sich bekämpfen, unsern Glauben bekräftigen." [1]) „Ihr Zwist ist unser Glaube." [2])

---

[1]) de trin. VII, 4.
[2]) ib. I, 26.

Zweites Kapitel.

Das göttliche Sein.

Wie wir gesehen haben[1]), denkt sich Hilarius alles Sein entweder als schlechthin bestehend oder so bestehend, daß es den Seinsgrund in letzterem hat, sei es in dessen Natur oder in dessen Willen. Das schlechthin, also nicht aus Etwas, sondern a se bestehende Wesen ist Gott (resp. der Vater), die aus seiner Natur bestehenden Wesen sind die göttlichen Produktionen, die aus seinem Belieben die Geschöpfe. Während die Produktionen aus Etwas sind, ist das geschöpfliche Sein in jeder Beziehung aus Nichts, daher nicht ewig, sondern zusammengesetzt, geworden.[2])

Das göttliche Wesen ist Etwas (res[3]), ist eine Substanz (substantia[4], natura[5]), die nicht geworden[6]), die das Sein von niemandem genommen[7]), sondern die den Grund des Seins in sich selbst trägt.[8]) Gott ist somit in keiner Weise aus einem Wesen, daher ist er schlechthin das Sein.[9]) Gott selbst nennt sich das Sein.[10]) Dies reißt den Heiligen zur Bewunderung hin, in dieser Benennung findet er eine das Wesen Gottes erschöpfende Definition: „Ich bin, der ich bin“ und wiederum: „Du wirst den Kindern Israels sagen: Es sendet mich zu euch Der, welcher ist.“[11]) „Ich war ganz von Bewunderung

---

[1]) cf. S. 27f.
[2]) cf. S. 28.
[3]) de trin. IX, 37; de synod. 12.
[4]) de trin. XI, 20; in ps. 122, 3; 129, 3.
[5]) de trin. XI, 5.
[6]) ib. III. 24; in ps. 63, 9; in ps. 138, 32.
[7]) de trin. XI, 47 u. oft.
[8]) ib. I, 4; II, 6; in ps. 2, 13; 63, 9; 138, 32.
[9]) de trin. I, 5; XII, 24: in ps. 63, 9: essentia.
[10]) Exod. 3, 14.
[11]) l. c.

ergriffen über eine so erschöpfende Definition Gottes, welche den unerfaßlichen Begriff des göttlichen Wesens in einer für das menschliche Fassungsvermögen ganz geeigneten Sprache ausdrückte. Denn es begreift sich, daß Gott nichts mehr eigen ist als das Sein, weil das selbst, was ist, weder zu dem gehört, was einmal ein Ende nimmt, noch zu dem, was einen Anfang hat. Denn es war nie möglich, daß das, was mit der Anlage unvergänglicher Glückseligkeit ewig ist, nicht war, noch wird es je möglich sein, daß es nicht ist, weil alles Göttliche weder eine Vertilgung noch einen Anfang kennt. Und da in Nichts die Ewigkeit Gottes sich untreu wird, so hat er in würdiger Weise, um von seiner unvergänglichen Ewigkeit Zeugnis zu geben, bloß dies erklärt, daß er sei.“ [1])

Weil Gott schlechthin das Sein ist, so können wir uns von ihm kein Nichtsein denken. Esse enim et non esse contraria sunt.[2]) Mögen wir unser Denken von Gott wohin nur immer wenden, stets finden wir einzig dieses Sein, finden wir, daß es schlechthin unendlich vor unserem Denken liegt. Nichts können wir uns denken, was früher läge als dieses Sein, und daher kann kein Sein ihm das Dasein verliehen haben: Quis enim prior dedit, ut retribuetur illi?[3]) Gott ist also ewig, die Ewigkeit selbst (aeternus; aeternitas.[4]) Derjenige, der ist, braucht nicht erst zu werden[5]), fängt weder an, zu sein, noch hört er auf.[6]) Zudem ist, wie Alles, ja auch die Zeit durch ihn.[7]) Zählt man die Zeiten, so wird man stets finden, daß Gott ist, und „wenn unserer Sprache die Zahlen fehlen, so wird für Gott dennoch das Immersein nicht fehlen.“ [8])

---

[1]) de trin. I, 5.
[2]) ib. XII, 24.
[3]) Röm. 11, 35. de trin. XI, 47.
[4]) de trin I, 4; XII, 25 u. 3.
[5]) in ps. 138, 32.
[6]) de trin. I, 5.
[7]) de trin. II, 6.
[8]) l. c. ib. XII, 24; in Matth. 31, 2.

Weil das Sein, so läßt sich nichts denken, wo Gott nicht wäre. Er ist durch nichts beschränkt, ist immer außerhalb Allem, und wenn man die äußerste Grenze erdenken und immer ihn denken wollte, immer wäre er. Das Denken wird ein Ende haben, seine Natur aber nicht. Will ich es ganz denken, so habe ich nichts; denn beim Denken von diesem Ganzen bleibt immer noch etwas zu denken übrig, und dieses Übrige ist wiederum das Ganze. Also kann ich mir weder das Ganze denken, weil immer noch etwas zu denken übrig bleibt, noch auch dieses Übrige, weil es bei einem schlechthin Ganzen nichts Übriges gibt. Ein Übriges ist nämlich ein Teil, ein Ganzes aber ist schlechthin ganz das, was es ist.[1]) Gott ist eben mit all dem, was er ist, identisch und daher überall ganz.[2]) Sonach gibt es außer Gott nichts; er ist schlechthin immer und unendlich überall. Gott wird durch nichts eingeschlossen, er ist überall und doch außer Allem, und so ist auch Alles in ihm; er ist das endlose Sein (infinitus; infinitas.[3]) Wie sollte auch der, vor dem nichts existierte, beschränkt werden können und, der sich selbst das Sein gab, sich nicht alles Sein gegeben haben?[4])

Wenn nun alles in ihm Sein ist, und es außer ihm kein Sein gibt, und er selbst außerhalb des Seins ist, das in ihm ist, so ist er der Ursprung und Werkmeister und Schöpfer aller Dinge, alles ist aus ihm und durch ihn und in ihm.[5])

Daher ist er vollkommenes Sein, das nicht nach und nach noch vollkommener werden kann. Woher sollte der

---

[1]) de trin. II, 6.

[2]) ib. VIII, 24. Gott ist seiner Substanz, nicht bloß seinem Willen nach überall, bemerkt Petav. de Deo III, 8, 4 zu dieser Stelle. cf. in ps. 138, 16; 18.

[3]) ib. I, 6; II, 1. de trin. VIII, 24: in ps. 118, lit. 19, 8. Novat. de trin. 2. Wie unter aeternitas die zeitliche Unendlichkeit, so begreift Hilarius unter infinitas die inhaltliche Unendlichkeit; sie ist die Seinsunendlichkeit = plenitudo divinitatis; Novat. de trin. 4f.

[4]) de trin. XI, 47; I, 4.

[5]) de trin. XI, 47.

etwas zu seiner Vervollkommnung nehmen, außer dem nichts ist und der immer Alles ist? Was vervollkommnungsfähig ist, läßt immer etwas außer sich übrig, was es zu seiner Vervollkommnung brauchen kann. Gott aber hat in vollkommener Fülle Alles und ließ daher nichts übrig, wodurch er sich vervollkommnen könnte. Gott hat keinen Mangel (vacuum[1]), er ist vollkommen und kann daher nicht vollkommener werden[2]), er ist ursprungslos, und so gibt es nichts, was an ihm neu erscheinen könnte.[3]) Somit ist Gott unveränderlich: Ego sum et non demutor.[4])

Weil das Sein, so läßt sich von Gott kein Nichtsein und Sein, daher keinerlei Zusammensetzung denken. Er ist nicht Nichtleben und dann Leben, Schwäche und dann Kraft, Finsternis und dann Licht, Nichtsein gewesen und dann Sein geworden (corporatus[5]), sondern er ist Leben, Kraft, Licht, Geist. Alles Haben — daß Gott Eigenschaften, daß er eine Natur hat — ist in Gott als Sein zu denken, und daher sind in ihm alle Eigenschaften, alles, was er ist und hat, als identisch unter sich und mit Gott, kurz als das Eine göttliche Sein aufzufassen.[6]) In diesem Wesen gibt es

---

[1]) de trin. III, 3; in ps. 118, lit. 19, 8. Gegen die arianische Anschauung gerichtet, als ob Gott bei der Zeugung eine Änderung erleiden könnte. Iren. adv. haer. II, 3, 1; 4, 1, 3. Tertull. adv. Prax. 7; Vigil. Taps. c. Ar. I, 7. (M. 62, 184).

[2]) de trin. XI, 47; 44; in ps. II, 3; 69, 4; in Matth. 31, 2. Novat. de trin. 3.

[3]) in ps. 2, 13: demutatione non novus est, qui origine caret.

[4]) Malach. 3, 6.

[5]) in ps. 129, 4.

[6]) de trin. VIII, 24: sua non aliud quam se esse significat; VII, 27; VIII, 43: Per id enim, quod habet Pater, ipsum illum significavit in habendo: quia non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat: sed totum quod est, vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. Dazu bemerkt Hurter: Hic enunciat s. Hilarius axioma illud quo s. Augustinus (de civit. Dei XI, 10) et cum illo theologi

keine Teile[1]), keine Verschiedenheiten (indifferens[2]), nichts, was aus verschiedenen Seinsarten geworden wäre (nec fit diversus ex genere[3]), in ihm ist alles Eins (unum[4]), Gott ist una substantia[5]), er ist, weil unteilbares und unbeschränktes, freies Wesen, Geist.[6])

Duns Scotus[7]) ist sicher im Irrtum, wenn er meint, Hilarius lehre eine andere Distinktion in Gott als eine solche

---

saepe utuntur: Deus ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse Filius et Filius habet Patrem, nec tamen ipse Pater. de trin. VII, 27: Non enim ex compositis atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit: neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur: neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit; et quod vita est, et lux et virtus et spiritus sit. Nam qui ait: Ego sum, et non demutor: non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere. Haec enim, quae superius significata sunt, non ex partibus in eo sunt; sed totum hoc in eo unum et perfectum, omnia Deus vivens est. Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis postestas est. ib. VII, 28; VIII, 53; VI, 12; IX, 61; X, 58. Aug. de trin. XV, 5, 8; 6, 9. Thom. 1. dist. 8, expos. text. Bonav. 1. dist. 8. pars 2. dub. 6, dessen Bemerkungen zu Hil. de trin. VII, 27 in ihrem zweiten Teile: Aliter tamen potest dici den Sinn des Heiligen ziemlich richtig geben, während sonst die Ausführungen der Scholastiker in h. l. nicht im Sinne des Hilarius, sondern nach subjektiven Erwägungen gehalten sind. Die Frage des Alb. M.: An Hilarius omnem modum compositionis bene tangat per quatuor quae ponuntur in litera? (1. dist. 8, art. 33. cf. Rich. Med. in h. l. circ. lit.), ob nämlich Hilarius, de trin. VII, 27 bei der Negierung jeglicher Zusammensetzung in Gott, insofern dieser Licht, Leben, Kraft, Geist ist, unter diesen vier Begriffen jegliche Art von Zusammensetzung eines Wesens berühren wollte, kam dem Heiligen bei Anführung dieser Termini gewiß nicht in den Sinn.

[1]) ib. VI, 12; VII, 27 u. ö.

[2]) ib. I, 4.

[3]) de trin. VII, 27.

[4]) l. c. u. oft. Bonav. 1. dist. 24. art. 1, q. 1, conclus.

[5]) de synod. 27.

[6]) de trin. XII, 8; Marius Victorin. adv. Ar. II, 5.

[7]) 1. dist. 8, q. 4 n. 20 und commentar. e.

ratione tantum; denn immer und immer betont er, das Wesen Gottes sei unum, indifferens, una substantia, sei nur unter dem Begriff Sein zu denken.

Wie jedes Wesen, so hat auch Gott Kräfte (virtus; sapientia; verbum; vita; lux; omnipotentia[1]); er ist ohne diese Eigenschaften nicht denkbar. Diese Proprietäten sind aber in Gott, wie oben bemerkt[2]), nicht Accidenzen, sondern Substanz, identisch mit Gottes Wesen.

Daher kann es in Gott nicht wie bei den Menschen Teilkräfte geben, von denen die eine zu den übrigen sich verursachend verhielte, der diese zu folgen gezwungen wären, sondern Gott ist auch in seinem innern Leben als absoluter Geist absolut frei, purer Akt, oder wie Hilarius sich ausdrückt, causa perfecta atque indemutabilis.[3])

Ist Gott nun pures Sein und pure Kraft und zwar a se, ist er sonach alles Sein und alle Kraft und ist kein Grund denkbar, weshalb ein Wesen, das sich selbst das Sein gegeben,

---

[1]) de trin. VII, 11; 21; 27; XII, 52.

[2]) cf. S. 59.

[3]) de trin. XII, 8: Ex utero aute luciferum genui te. Non praejudicatur autem Deo, ut saepe jam diximus, per infirmitatem nostrae intelligentiae; ut per id, quod ex utero genuisse se dixit, ex partibus internis externisque per membra coeuntibus tamquam corporalium causarum originibus consistat: cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus naturae totius Dominus manens, proprietatem nativitatis Unigeniti sui ex indemutabili naturae suae virtute significet. Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus, per quam et ipse spiritus est, nascatur: non tamen alia ei praeter quam perfectarum atque indemutabilium causarum ad id quod nascitur causa est. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur. Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas. Vigil. Taps. de trin. 10 (M. 62, 291 B). Marius Vict. de Gener. Div. Verbi 23; 27. adv. Ar. I, 43.

sich nicht alles Sein und damit alle Kraft[1]) gegeben haben sollte, dann kann es kein zweites aus sich existierendes, von jenem unabhängiges Wesen geben; Gott kann keinen gleichwertigen Gefährten haben.[2])

Daher gibt es nur Einen Gott (una substantia.[3]) Eine Mehrzahl von Göttern wäre ein Widerspruch, da zwei vollkommene Wesen sich ausschließen, und da der Grund der Vollkommenheit in der Aseität liegt, so kann es nicht mehrere aus sich seiende Personen geben[4]), wenn sie auch wesensgleich sind.[5]) Wenn in der hl. Schrift von Göttern die Rede ist, wenn Menschen und Engel Götter genannt werden, so wird ihnen dieser Name gegeben, „um ihre Verdienste zu ehren. Ihrem Wesen und ihrer Natur nach ist aber ein Unterschied zwischen ihnen und Gott.“ Bei Nennung der göttlichen Personen dagegen wird der Plural Götter vermieden, „weil es in der Beschaffenheit ihrer Natur keine Verschiedenheit gibt.“[6])

Somit ist Gott das Sein schlechthin, d. h.:

1. er ist nicht prinzipiertes Sein, sondern a se und daher ewig — aeternus[7]), aeternitas[8]);

---

[1]) omnipotentia: de trin. I, 4; VI, 21. Omnipotentia ist also bei Hilarius nicht als Schöpferkraft, sondern als Fülle aller Kraft zu verstehen.

[2]) de trin. VII, 26: Quidquid extra eum est, cum contumelia ei honoratae virtutis aequabitur. Si enim aliquid, quod non ex ipso est, reperiri potest simile ei ac virtutis ejusdem, amisit privilegium Dei sub consortio coaequalis. Novat. de trin. 4.

[3]) de trin. I, 4: Porro autem divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset: atque ita omnipotentiam aeternitatemque non nisi penes unum esse, quia neque in omnipotentia validius infirmiusque, neque in aeternitate posterius anteriusve congrueret; in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum; de synod. 67.

[4]) de synod. 60. Tertull. adv. Marc. I, 3.

[5]) de trin. IV, 9.

[6]) de synod. 36; in ps. 134, 9; 10; Novat. de trin. 22.

[7]) de trin. II, 1.

[8]) ib. VIII, 24; XII, 24.

2. die Fülle alles Seins — infinitas — da außer allem Sein nicht ein anderes hievon unabhängiges Sein existieren kann — er ist infinitas in aeterno[1]);

3. daher ist er notwendig Prinzip jeglichen Seins;

4. weil nur Sein, ist er absolut, einfach, geistig, denkend, freiwollend; daher

5. ein persönliches Sein — in sese est[2]);

6. daher ist in Gott zwischen Sein und dem Besitzer dieses Seins wohl zu unterscheiden, und, da jedes Sein tätiges Sein ist, so ist in Gott zu denken das Sein, dessen Kraft (virtus) und der Besitzer dieses tätigen Seins.

Drittes Kapitel.

Das göttliche (immanente) Tun. — Das principium quod des göttlichen Tuns.

Wie jede Hypostase, so ist auch das persönliche göttliche Wesen Tätigkeitsprinzip, und äußert, weil geistiges Wesen, sein Tun in geistiger Weise, als nach Analogie des menschlichen Geistes durch Denken.[3]) Denkt ja der menschliche Geist nur deshalb, weil er nach dem Ratschlusse (faciamus hominem) des denkenden göttlichen Geistes geschaffen ist.[4])

---

[1]) de trin. II, 1.

[2]) ib. II, 6.

[3]) de trin. XII, 8; VII, 11; XII, 52.

[4]) in ps. 118, lit. 10, 4; 6f. Tertull. adv. Prax. 5: Tu ... a rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus. Soll hier Tertull. vielleicht doch pantheistisch lehren? (Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 47). Hilarius, der freilich Tertull. nicht nennt, dürfte den Gedanken desselben am besten interpretieren, wenn er sagt, wir müßten den Wesensunterschied der Seele vom Materiellen und deren Geistigkeit aus ihrer Erschaffungsart erkennen, indem das Materielle schlechthin durch Gottes Befehl, die Seele mit Gottes Überlegung ward; daher sei sie divinum (in ps. 118, lit. 10, 7) und

Das Tun (virtus; opus) Gottes ist Weisheit, Kraft, Geist, Wort.[1]) Dieses Wort u. s. w. ist seine ewige Anfangstätigkeit (initium[2]); primus editus[3]); primogenitus[4]); ist kurz sein Gebilde (imago[5]): formavit; formatus.[6]) Dieses Denken und Bilden ist seine Wesenseigentümlichkeit (proprietas[7]); suum[8]); res[9]), die so untrennbar mit ihm verbunden ist, daß er ohne dieselbe gar nicht gedacht werden kann.[10]) Es ist dieses Aussprechen seiner Gedanken, dieses Verbum, Bilden ein Gut (profectus[11]) des göttlichen Seins, nicht etwas ihm Fremdes (alienum[12]); ohne dasselbe wäre Gott ebensowenig vollendet (imperfectus[13]), wie er durch dasselbe nichts Unnützes (superfluum[14])

---

incorporale; divinum, weil ad imaginem Dei, ohne aber wie der Sohn imago Dei zu sein (Proclus, instit. theol. 129, 43. Origenes, c. Cels. VI, 63). So wenig nun dieses divinum bei Hilarius pantheistisch aufgefaßt werden kann, — sagt der Apostel ja deshalb, wir seien aus ihm (Rom. 11, 36), um anzudeuten, daß der Beginn unseres Lebens der Anfang eines Geisteslebens sei (Hilar. in ps. 67, 22) —, so wenig auch das ex substantia bei Tertullian. Dieser wird analog wie Hilarius gedacht haben: der (denkende) Mensch (dessen Seele) ist nicht bloß, wie alles übrige, durch den vernünftigen Baumeister gemacht, sondern beseelt gemäß (ex = nach Analogie) dem göttlichen (geistigen) Sein. Wie wenig pantheistisch Tertullian gedacht hat, geht klar aus der Stelle hervor: Siquidem et caro et spiritus Dei res; alia manu ejus expressa, alia afflatu ejus consummata. Cum ergo ex pari ad Dominum pertineant . . . de poenit. 3; Esser, l. c. 49 f.

1) de trin. VII, 11; XII, 52.

2) ib. VIII, 50.

3) de synod. 33.

4) de trin. VIII, 50.

5) ib.

6) in ps. 138, 5.

7) de trin. VII, 11; XII, 52.

8) ib. IX, 36.

9) ib. XII, 54.

10) ib. VII, 11; XII, 52; Tertull. adv. Prax. 8.

11) l. c. VII, 11.

12) l. c.

13) l. c. XII, 54; VII, 11: cognomina . . ., quae cum eum (Patrem) . . . consumment.

14) l. c. XII, 54.

an sich hat. Daher ist es selbstverständlich, daß Gott, insofern er Urheber des Denkens ist, hiedurch keine Einbuße (detrimentum[1]) seines Wesens erleidet, sondern in demselben unveränderlich verharrt[2]), weshalb Johannes sagt, das Verbum sei bei Gott.[3]) Nicht minder aber ist klar, daß Gott nie ohne dieses Tun (Verbum; Sapientia; Virtus) sein kann, dieses daher ewig sein muß: sermo cogitationis aeternus est, cum qui cogitat sit aeternus[4]); Pater nunquam omnino sine Verbo est.[5]) Weil es zum innersten Wesen Gottes gehört, so wird dasselbe nicht, wie bei den Menschen, durch einen eigenen Akt hervorgerufen[6]), sondern es ist einfach bei Gott: in principio erat Verbum.[7])

Trotz dieser Wesenszugehörigkeit zu Gott ist es von diesem verschieden, denn das Wort, die Weisheit, die Kraft, das Gebilde Gottes, das was aus Gott ist, was ihn zum Urheber hat, kann dieser Gott nicht selbst sein.[8]) Es ist nach diesem, nicht zeitlich, wohl aber ursächlich, denn das Wort Gottes hat zwar einen Urheber, ist aber von diesem in keiner Weise, also auch nicht zeitlich trennbar, sonst müßte man annehmen, Gottes Tun, seine Kraft, seine Weisheit, sein Wort unterlägen der Zeit.[9]) Das Verbum gehört schlechthin zu Gottes Wesen.[10])

Gottes Denken und Sprechen ist aber ein Tun, ein Machen: Pater enim, dum loquitur, efficit.[11]) Verbo Domini coeli

---

[1]) l. c. VII, 11.
[2]) l. c.
[3]) l. c. II, 16.
[4]) l. c. II, 15; in ps. 2, 23. Athan. or. I, 9; 14; Mar. Victor. adv. Ar. III, 2.
[5]) l. c. VII, 11.
[6]) l. c. VII, 11; XII, 52.
[7]) de trin. XI, 19; de synod. 24.
[8]) de trin. VI, 16; VII, 11; VIII, 51; XII, 25; Tertull. adv. Prax. 26.
[9]) de trin. XII, 51; 54; II, 4; Mar. Victor. adv. Ar. I, 19; Tertull. adv. Prax. 5; 6; 7; Novat. de trin. 31.
[10]) de trin. VII, 11.
[11]) ib. IV, 21; in Matth. V, 8; Mar. Victor. adv. Ar. III, 4: Quod est

firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum[1]); Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt.[2]) Sunt facta, cum dixit.[3]) Wenn es daher heißt: „Gott sprach, es werde das Firmament, und es geschah“, und: „Gott sprach, lasset uns den Menschen machen“, so liegt in diesem Reden Gottes dessen Tun ausgedrückt.[4])

Dieses Tun Gottes ist Machen des ewigen Seins, denn Gottes Reden und Denken ist ein ewiges, ist nicht der Zeit unterworfen. Gott ist ja kein zusammengesetztes Wesen wie wir Menschen, die Zunge, Mund, Hauch, Luft in Bewegung setzen müssen, um reden zu können. Es ist sein Denken, Wollen und Tun nicht so aufzufassen, als ob er zuvor gedankenlos wäre und ihm plötzlich ein Gedanke einfiele; unentschlossen wäre und dann zu einem Entschlusse käme; erst schweigend sich verhielte und dann spräche; als ob er zum Handeln erst schreiten müßte.[5]) Er macht die Seinsprinzipien, aber nur durch sein Wort; schafft sie nicht mittels Materiellem, sondern durch sein Geisteswort: spiritu oris ejus.[6]) Wir müssen uns die Geschöpfe nicht bloß als materiell in der Zeit, sondern auch als geistig in Gottes Präscienz existierend denken. Der unvollkommeneren Offenbarung des Alten Bundes entsprechend erzählt Moses nur von der materiellen Schöpfung. Im Neuen Bunde dagegen führt uns der Völkerapostel[7]), indem er uns nicht bloß Milch, sondern

---

esse Pater est; quod est operari λόγος; derselbe adv. Ar. I, 20; 22; de generat. div. Verbi 20; 21; Gregor. Thaumat. Exposit. fidei: λόγος ἐνεργός. (Gallandi II, 385); Iren. adv. haer. II, 28, 5.

[1]) Ps. 32, 6; de trin. XII, 39; Tertull. adv. Prax. 19; 15: Pater enim sensu agit.

[2]) Ps. 148, 5; de trin. IV, 16; in ps. 118, lit. 10, 4.

[3]) in ps. 148, 4.

[4]) de trin. IV, 16; 17; Barnab. ep. VI, 12; Ignat. ep. ad Eph. XV, 1.

[5]) de trin. IX, 72f; XII, 39f; in ps. 1, 19; 2, 12; 67, 29; 118, lit. 7, 1; Didym. de Spir. l. II, 515.

[6]) Ps. 32, 6; de trin. XII, 39; Basil. adv. Eunom. V, S. 307. Athan. ad epp. Aegypti 16a.

[7]) Coloss. 1, 15ff.

Brot uns bietet, zur Erkenntnis, daß die sichtbare Schöpfung von Ewigkeit her geistig in Gott gebildet war.[1]) So haben alle Dinge in Gott ihren ewigen Bestand, weil sie für Gottes Wissen und Macht keinen Anfang haben.[2]) Diese ewig geschaffenen Seinsprinzipien sind der Schatz, den Gott in seinem Verbum sich gegründet hat, um daraus nach seinem Belieben den Dingen zeitliche Existenz zu geben.[3]) Erst wenn Gott ihnen diese verleiht, haben sie einen Anfang, für Gott aber sind sie immer gemacht: Deus qui fecisti omnia quae futura sunt[4]): was also erst sein wird, hat Gott bereits gemacht. Omnia intra paternarum cogitationum providentiam quadam futurarum rerum praedestinatione formantur.[5]) Was immer er von diesen in seinem Worte enthaltenen Schätzen verwirklichen will, das bringt er in der Zeit hervor (parat[6], protulit[7]) nach seiner Macht, seiner Vorherbestimmung, seinem Willen, seinem Belieben, seiner Barmherzigkeit und Liebe.[8])

Diese in der Zeit verwirklichten Wesen gehören zwar auch Gott und stehen unter ihm, sind aber außerhalb seines Wesens (extrinsecus subsistentia sua esse; tamquam externa subjaceant[9]); die Seinsprinzipien dagegen sind das, was er wesentlich hat: Omnia, quae Patris sunt, mea sunt. Insofern diese Seinsprinzipien nicht bloß dasjenige enthalten, was zeitlich verwirklichbar ist, sondern schlechthin jegliches

---

[1]) in ps. 91, 4; 64, 8; de trin. II, 19f.

[2]) de trin. XII, 39.

[3]) in ps. 91, 4; Iren. adv. haer. II, 3, 2; Anselm. Monol. 9ff.

[4]) Is. 45, 11 nach LXX.

[5]) in ps. 91, 6; in ps. 64, 8; 67, 29; Fulg. Rusp. c. serm. Fastid. (M. 65, 517).

[6]) de trin. XII, 39.

[7]) in ps. 91, 4; 67, 22; Baltzer, Die Theol. des hl. Hilar. 15 Anmkg. 1.

[8]) de trin VI, 19; de synod. 58; in ps. 91, 4; 6; in ps. 2, 14; Iren. adv. haer. II, 2, 5; 30, 9.

[9]) de trin. IX, 73; XI, 47; Tertull. adv. Prax. 5; Athan. in illud, Omnia mihi tradita sunt, 4e; or. I, 29.

Sein besagen, konstituieren sie das göttliche Wesen, sind sie die Fülle alles Seins, und weil die zeitlich verwirklichten Dinge körperlich sind, so kann man sagen, daß die Seinsprinzipien in Gott körperlich[1]) wohnen; und weil in Gott nichts Unbelebtes sich findet, so müssen wir dieses Körperliche in Gott einfachhin als dessen Leben uns denken. Das ist der Sinn der Worte des Apostels, wenn er von Christus schreibt, daß die Fülle der Gottheit körperlich in ihm wohne.[2])

Dieses Sein und Leben braucht Gott nicht erst zu bekommen, sondern es subsistiert ewig in ihm.[3])

---

[1]) Coloss. 2, 9. Proclus, instit. theol. 131; Tertull. adv. Prax. 7.

[2]) de trin. VIII, 53f: Elementa enim mundi ex nihilo substiterunt: sed Christus non de non substantibus manet, nec coepit ad originem, sed originem ab origine sumsit aeternam. Elementa enim mundi aut inanima sunt, aut ad animam profecerunt: sed Christus vita est, ex Deo vivente in viventem Deum natus. Elementa mundi a Deo sunt instituta, non Deus sunt: Christus ex Deo Deus hoc totum est ipse quod Deus est. Elementa mundi cum intra sint, non possunt a se exstare ne intra sint: Deum sub sacramento in se habens Christus in Deo est. Elementa mundi cum ex se sui generis generant ad vitam, per corporales quidem passiones praebent ex se initia nascendi; ceterum non insunt viva ipsa nascentibus: omnis vero corporaliter plenitudo divinitatis in Christo est.

Et interrogo, cujus in eo divinitatis plenitudo est? Quae si non Patris est, quem mihi Deum alium unius Dei fallax praedicator imponis, cujus divinitatis plenitudo habitet in Christo? Si vero Patris est, edoce quomodo corporaliter haec in eo habitet plenitudo. Si enim corporali modo Patrem in Filio credis, Pater in Filio habitans non exstabit in sese. Si vero, quod est potius, corporaliter in eo manens divinitas naturae in eo Dei ex Deo significat veritatem; dum in eo Deus est, non aut per dignationem aut per voluntatem, sed per generationem verus et totus corporali secundum se plenitudine manens; dum quod ipse est, id etiam per nativitatem Dei in Deum natum est; neque diversum aut differens aliquid in Deo est, quam id quod corporaliter habitet in Christo; et quidquid inhabitet corporaliter, id ipsum secundum divinitatis est plenitudinem: quid humana sectaris? quid inanium deceptionum doctrinis inhaeres? quid mihi affers unanimitatem, concordiam, creaturam? Plenitudo divinitatis in Christo est corporaliter.

[3]) de trin. IX, 73: Omnia quae Patris sunt mea sunt. Non enim ille nunc de obtinendo locutus est; quia aliud est extrinsecus

Das göttliche Sein ist dem Hilarius also schlechthin das Sein, dasjenige sowohl, das zeitlich verwirklicht werden, als auch dasjenige, das Geheimnis bleiben soll[1]), und weil jedes Sein tätig ist, so ist es auch das göttliche, es ist Leben.[2]) Der Besitzer und Träger (das principium quod) dieses Seins und Lebens (das pr. quo) ist zunächst der Vater, d. h. dasjenige Wesen, das imstande ist, aus sich dieses Sein von Ewigkeit her zu erhalten und zu beleben.[3])

Nun ist dieses Sein und Leben, weil einfach, schlechthin Geist. Der Geist, die Natur des Vaters, ist das Leben, das vom Vater ewig belebt wird, sein Leben vom Vater empfängt, d. h. vom Vater ausgeht. Dieser Gedanke ergibt sich mit Evidenz aus de trin. VII, 27; VIII, 19f; IX, 73 — cf. die vor-

---

subsistentia sua esse; aliud est in suis atque ipsum se esse; quorum unum est possidere coelum, terras mundumque totum, aliud est seipsum in his significare quae sua sunt, sua autem ita, non tamquam externa subjaceant, sed quod ex suis ipse subsistat. Nunc ergo cum omnia, quae Patris sunt, sua sunt; divinitatis significat naturam, non obtentorum communionem. (Wenn der Sohn das hat, was der Vater ist, so besitzt er dessen Wesen als Natur und hat nicht mit den Geschöpfen gemein, eine dem Vater wesensfremde Natur erst zu erlangen. Ed. maur. II, 315d interpretiert das obtentorum von accidentellen Gütern; allein es handelt sich hier einzig um die Natur des Sohnes). Nam ad id, quod de suo accepturum sanctum Spiritum loquebatur, ait: Omnia, quae Patris sunt, mea sunt, et ideo dixi, de meo accipiet: ut dum de suo accipit, non etiam non de Patris accipere existimaretur; vel cum de Patris sumeret, non etiam non de suo sumere intelligeretur. Neque enim de creaturis sumebat Spiritus Sanctus, qui Dei Spiritus est; ut ex his videatur accipere, quia ea omnia Dei sunt.

[1]) universitas nennt Hilarius die göttliche Natur (IX, 74), insofern in ihr alles Leben sich findet und alle Kraft zur Verwirklichung der Dinge (IX, 72).

[2]) de trin. VII, 27.

[3]) Scotus Erig. de divis. nat. I, 13 (M. 122, 455) drückt den gleichen Gedanken jedoch nur mit Rücksicht auf die zu schaffenden Dinge aus: Nam cum dicitur seipsam (die Gottheit) creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere; ib. I, 72 (M. 122, 517f); II, 2 (M. 122, 529); II, 15; 16 (M. 122, 547; 548); II, 18; 19 (M. 122, 551; 552; 553).

stehende Anmerkung No. 1 — und Parallelstelle IX, 31, wo Hilarius Sein, Leben und Geist Gottes identifiziert und bemerkt, dieser Geist gehe vom Vater und Sohne aus. Damit hängt es offenbar auch zusammen, wenn der Heilige sagt, der Vater gebe sich das Sein.[1])

So ist Alles, Verbum, Geist, Geschaffenes aus dem Einen Gott: Unus Deus pater ex quo omnia[2]); er ist der Urheber jeglichen Tuns, der agens[3]); mit ihm begann die Schöpfung, denn er fing an zu sprechen: faciamus. Ex eo origo est, ex quo coepit et sermo.[4]) Er ist nur Prinzip: Pater tantum est.[5])

Dieses ganze Tun Gottes ist das Tun eines vollkommenen Geisteswesens, und deshalb entwickelt sich sein ganzes Leben in vollster Erkenntnis, Freiheit und Liebe ohne jeden inneren Zwang, weil dies Wesen nicht aus Teilen besteht[6]); ohne jeden äußeren Zwang, weil es Herr all dessen ist, was außer ihm sich findet[7]); das Tun Gottes ist somit schlechthin Wollen: opus Patris in voluntate est[8]), weshalb der Sohn sagt, daß er den Willen des Vaters tue.[9])

---

[1]) de trin. I, 4; IX, 47; Schell, Dogm. II, 26.

[2]) 1. Cor. 8, 6; de trin. IV, 16; VIII, 34; Phöbad. c. Ar. I, 21. Daß Hilarius nicht pantheistisch dachte, ist aus dem Vorhergehenden evident.

[3]) de trin. II, 18.

[4]) ib. IV, 20.

[5]) ib. II, 6.

[6]) cf. S 61.

[7]) de trin. XII, 8; XI, 47.

[8]) in ps. 91, 6; Tertull. adv. Prax. 10; Scotus Erig. de divis. nat. II, 19 (M. 122, 553f).

[9]) Joh. 6, 38; in ps. 91, 6; Scot. Erig. l. c. I, 12 (M. 122, 453f).

Viertes Kapitel.

Der Terminus des göttlichen Tuns.

1. Das Gebilde des göttlichen Tuns ist ein vollkommenes Wesen.

Weil das Prinzip dieses Denkens, Sprechens und Handelns kein körperlich beschränktes, sondern ein geistiges, vollkommenes und unveränderliches Wesen, sonach ein vollkommenes Prinzip ist, so muß auch seine Tätigkeit eine geistige, unbeschränkte und unverändert vollkommene sein.[1]) Das Erste, was aus Gott wird, ist etwas Wesenhaftes (primo genitus). Das göttliche Denken ist deshalb nicht wie bei den Menschen etwas rein Innerliches, Insubstanzielles[2]), sondern es ist substanzielle Weisheit[3]), substanzielles Wort[4]) und Tun.[5]) Das Verbum ist nicht, wie Paul vom Samosata und die Arianer wollen, ein bloßer Schall.[6])

---

[1]) de trin. XII, 8. Tertull. adv. Prax. 7.

[2]) ib. VII, 11; XII, 52. Petav. de Deo, V, 8, 7.

[3]) in Matth. 11, 9; IV, 21; XII. 52.

[4]) de trin. VII, 11; XII, 52.

[5]) ib. IV, 21; XII, 39. Marius Vict. de gener. div. Verbi XVII. adv. Ar. III, 2; Basil. homil. XVI, 3.

[6]) de synod. 46: Verbum esse tantum confitentur, prodeuntem scilicet loquentis ore sermonem, et insubstantivae vocis incorporalem sonum: ut Deo patri istiusmodi sit verbum Filius, cujusmodi per insitam nobis loquendi naturam verbum omne profertur in vocem. Fraus ergo haec omnis in damnatione est: quae Deum Verbum, quod in principio apud Deum erat, tamquam verbum esse insitae ac prolatae vocis affirmet; de trin. II, 15: Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est (Novat. de trin. 31; Phöbad. c. Ar. I, 20); es ist keine prolatio vocis (de trin. VII, 11); sonus vocis; enuntiatio negotiorum et elocutio cogitationum (de trin. II, 15); sermonem vocis emissae, ut quod loquentibus est suum verbum, hoc sit patri Deo Filius . . . ne subsistens Verbum . . . sit (de trin. X, 21. Athan. c. gent. 40; 41; Expos. fidei 1).

Diese Wahrheit vom göttlichen Wort lehrt der hl. Apostel Johannes in so herrlicher Weise, daß man einsehen muß, es sei kein größeres Wunder, Tote zu erwecken, als einem ungelehrten Fischer eine so sublime Lehre mitzuteilen.[1]) In principio erat Verbum. Hiemit ist dieses Verbum jeglicher Zeit entrückt. Denn wollte man unter principium einen Zeitanfang verstehen, so war bereits das Verbum[2]), wurde nicht erst. Im Gegensatz hierzu heißt es: In principio fecit Deus coelum et terram. Das Geschaffene also wird, fängt an zu sein, und ist somit der Zeit unterworfen.[3])

Weil ohne und vor allem Anfang, frei von der Zeit, ist das Verbum eine freie, selbständige Hypostase. Verbum enim tempore liberavit (sc. Johannes) et suum est sibique, quod liberum est, et solitarium et obtemperans nemini.[4]) Daß dieses Wort eigene Subsistenz habe, erhellt aus den Worten: in principio erat. Das menschliche Wort ist ganz von der Zeit abhängig, es ist nur in dem Moment, wo man es hört, unmittelbar darauf ist es schon vorüber. Ja man möchte sagen, es existiere kaum recht in der Zeit; denn es existiert nicht vor der Zeit, es ist ja nicht, bevor man spricht; und nicht nach der Zeit, da es nach dem Sprechen nicht mehr vorhanden; ja wenn man ein Wort ausspricht, existiert bereits der Anfang desselben nicht mehr, sobald man das Ende davon hören läßt. Das göttliche Verbum jedoch war bereits am Anfang, hat also eigenes Sein.[5]) Um die Subsistenz des göttlichen Verbums uns zu lehren, wird es in der hl. Schrift als gezeugt hingestellt.[6])

[1]) de trin. II, 13.

[2]) de trin. II, 14. Marius Vict. adv. Ar. III, 3. Ambros. I, 7, 56; Petav. de trin. II, 8, 1—5. Anastas. de trin. or. I. Basil. homil. XVI, 2; adv. Eunom. II, 15. Vigil. Taps. c. Pallad. Ar. II, 2 (M. 62, 452).

[3]) l. c. Cyrill. Al. thes. assert. 32 (M. 75, 532).

[4]) de trin. II, 14.

[5]) l. c. u. II, 16. Athan. or. II, 35; 36.

[6]) de trin. XII, 52: Namque cum verbum et sapientia et virtus in nobis interioris motus nostri opus nostrum sit, tecum tamen perfecti Dei, qui et Verbum tuum et Sapientia et Virtus est, absoluta generatio est.

Diese Subsistenz bestätigt Johannes mit den Worten: erat apud Deum. Wäre dieses Wort wie bei den Menschen etwas rein Innerliches und Insubstanzielles (sermo reconditae cogitationis[1]), dann hätte Johannes gesagt in Deo. Oder sollte der, der recht wohl zu sagen wußte: in principio den Unterschied nicht gekannt haben zwischen inesse und adesse[2])? Ebenso heißt es von der Weisheit eram apud illum.[3]) Übrigens spricht Johannes das Sein des Verbums klar aus: Et Deus erat Verbum. Cessat sonus vocis et cogitationis eloquium. Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; Deus non inanitas[4]); cum Deus est, non refertur ad vocem.[5]) Hiedurch wird dem Urheber des Verbums die Gottheit nicht entzogen, dieser bleibt Gott, weil ja das Verbum apud Deum ist.[6])

Wollte man jedoch einwenden, das Wort „Gott" sei bei Johannes l. c. nicht im natürlichen Sinne zu nehmen, so müßte, da dieses Wort eine Naturbezeichnung ist, doch der Grund angegeben sein, weshalb von dieser Bedeutung abgegangen werden soll. Allein Johannes nennt das Verbum schlechthin Gott ohne jegliche Beifügung. Daher läßt er nicht einmal den Verdacht aufkommen, daß man „Gott" hier nicht in seiner natürlichen Bedeutung zu verstehen habe. Wenn dieses Wort im übertragenen Sinne aufzufassen ist, gibt die hl. Schrift den Grund hiezu recht wohl an. So sagt sie von Moses: Dedi te Deum Pharaoni.[7]) Moses wird hier Gott genannt, aber nicht weil ihm Gott die göttliche Natur verliehen, sondern um für Pharao ein Gott zu sein, um ihm nämlich vermöge göttlicher Beihilfe Schrecken einzujagen, wie

[1]) de trin. II, 15; cf. ib. IX, 39: Esse enim apud te, consistentem (Existierenden) significat. Ambros. de fide I, 8, 57.

[2]) l. c. Rufin. de fide 9. Basil. homil. XXIV, 1; XVI, 4.

[3]) Prov. 8, 28. de trin. IV, 21; XII, 39.

[4]) de trin. II, 15.

[5]) ib. II, 16.

[6]) l. c.

[7]) Exod. 7, 1.

die Zauberer selbst bekannten, die in seinen Werken den Finger Gottes sahen. Auch ist es etwas anderes, zum Gott gegeben werden und Gott sein.[1]) Ferner heißt es: Ego dixi, dii estis.[2]) Auch hier ist die übertragene Bedeutung des Wortes Gott klar. Denn der Grund für die Benennung „Götter“ liegt hier nicht im Objekt, sondern im Belieben des sprechenden Subjekts.[3]) Wollte man aber entgegen, das Wort „Gott“ sei bei Johannes 1, 1 nur im übertragenen Sinne zu nehmen, weil das Subjekt, von welchem der Name Gott prädiziert wird, nur „Wort“ heiße, so ist darauf zu erwidern, daß dieser Begriff Gott hier substanziell aufzufassen sei, denn es wird gesagt, das Wort sei Gott: Deus erat, es wird nicht etwa wie Pharao und andere Gott bloß genannt.[4])

Wie Johannes, so legt auch der Apostel Thomas dem Sohne den Namen Gott in natürlichem Sinne bei: Dominus meus et Deus meus.[5]) Er gibt ihm nämlich diesen Titel auf Grund seines Glaubens an die Natur des Sohnes, denn diese hatte er infolge göttlicher Werke, der Auferstehung, erkannt: Quia vidisti, credidisti; beati qui non viderunt, et crediderunt.[6]) „Weil Thomas sieht, glaubt er.“ [7]) „Der Name (Gott) ist hier kein bloßer Ehrentitel, sondern ein Bekenntnis der Natur; er (Thomas) glaubte eben aus objektiven Gründen (rebus; nicht bloß wegen subjektiven Beliebens, das dem Hilarius nie eine res ist) wegen der Wunderwerke“ (Jesu.[8]) Der gottes-

---

[1]) de trin. VII, 10. Iren. adv. haer. III, 6, 5. Phöbad. c. Ar. II, 2.

[2]) Ps. 81, 6.

[3]) de trin. VII, 10; in ps. 134, 9. Cyrill. Hier. catech. XI, 4. Chrysost. homil. 7, 2; Cassian. de Incarn. III, 2 (letzterer führt den Beweis zu christolog. Zwecken).

[4]) de trin. VII, 11: Hic autem res significata substantiae est, cum dicitur: Deus erat. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.

[5]) Joh. 20, 28.

[6]) ib. 20, 29.

[7]) de trin. VII, 12.

[8]) l. c.: Non hic honoris est nomen, sed naturae confessio est: rebus enim ipsis et virtutibus credidit.

fürchtige Sohn Gottes aber, der nicht seinen Willen tut, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat, und der nicht seine Ehre, sondern die Ehre dessen sucht, von dem er gekommen war, lehnte den Namen Gott nicht ab, sondern bekräftigte den Glauben des Apostels und erklärte diejenigen für selig, die nicht wie der Apostel gesehen hätten und doch glaubten.[1])

2. Das göttliche Gebilde ist von seinem Prinzip verschieden.

Es ist klar, daß dieses selbständige persönliche Verbum nicht die prinzipiierende Person Gottes selbst sein kann. Ist ja Gott (der Vater) Urheber des Verbums, und daher kann dieses nicht zugleich wieder dieser Urheber[2]), das Verbum Gottes kann nicht dieser Gott selbst[3]), das Gebilde Gottes nicht dessen Urheber sein.[4]) Daher sagt Johannes, dieses Verbum sei bei Gott, es sei Nichts ohne dasselbe gemacht, wodurch es als Mithelfer und Genosse erscheint.[5]) Eingehend beweist schon das A. T., daß Gott nicht allein (solitarius) sei. Bei der Schöpfung spricht Gott zu einer anderen den Befehl der Schöpfung ausführenden Person, zum Verbum nämlich; er heißt den Sohn Gottes den Menschen mitschaffen (faciamus); es findet sich also bei der Schöpfung ein consortium, weshalb von einem einpersönlichen Gott nicht mehr gesprochen werden kann. Und der Sohn erschafft den Menschen tatsächlich als Gott nach Gottes Bild; zwei Namen bezeichnen nicht Eine Person; er ist als Weisheit bei der ewigen Schaffung Gottes zugegen, arbeitet bei der zeitlichen Schöpfung mit, und freut sich mit dem Vater nach erfolgter Schöpfung;

---

[1]) l. c.
[2]) de trin. VII, 11; XII, 25; XI, 11.
[3]) ib. XII, 25.
[4]) ib. III, 23; VIII, 51. Aug. de trin. VII, 6, 12.
[5]) de trin. II, 14. Dionys. Al. ap. Athan. de sent. Dionys. 25.

er ist bei den Theophanien der „Engel Gottes“, also nicht Gott selbst; ist gegenüber dem Herrn ebenfalls Herr; gegenüber Gott ebenfalls Gott; er ist der gesalbte Gott im Gegensatz zum salbenden Gott; er ist der vom Vater geliebte Knabe; ist die Person, in der Gott ist; er ist Gott, dem wir vom Vater übergeben sind und ist so unser Gott, während sein Gott speziell der Vater ist; er ist der sichtbare Gott im Gegensatz zum unsichtbaren Vater.[1])

Zahlreich sind hierüber die weiteren Stellen im N. T. Der Sohn kann doch nicht der Vater sein; es wäre wahnsinnig zu sagen, der Vater habe sich selber aufgegeben und zum Sohne umgeschaffen, und komödienhaft, daß ein und dieselbe Person als Gott sich Vater, als Sohn der Jungfrau Maria sich Sohn nenne. Der Gezeugte kann ferner nicht zugleich der Ungezeugte sein, sonst wäre er sein eigener Vater[2]); er ist aus Gott, kann also nicht dieser selbst sein; ist derjenige, in dem Gott mit seiner Fülle ist, in dem er wirkt, redet, wohnt, gesehen wird, versöhnt[3]); in dem Gott sich ausprägt, der in seiner Form ist[4]), in dessen Namen er kommt[5]); er ist der Herr, durch den Alles im Gegensatz zum Vater, aus dem Alles ist[6]); ohne den Nichts gemacht ist, der somit als Genosse des Vaters erscheint[7]); er hat sein Wesen und seine Kraft nicht aus sich, sondern vom Vater, während der Vater Alles durch sich besitzt[8]): er ist es, an den man neben dem Vater ebenfalls glauben muß; der vom Vater geschickt wird; dessen Vater größer ist als er; der Alles ähnlich tut[9]), wie der Vater; „Ähnliche Werke schließen

---

[1]) de trin. IV, 17; 21; 23; 29; 30; 35; 36; 37; 40; 42.
[2]) ib. VI, 13; 16; IX, 61; XII, 25; de synod. 22.
[3]) de trin. VI, 16; VIII, 55; 50; IV, 40.
[4]) ib. VIII, 47.
[5]) ib. IX, 22.
[6]) ib. VIII, 38.
[7]) ib. II, 18.
[8]) ib. VII, 17 ff.
[9]) ib. V, 11; IX, 51; VII, 18.

aber Eine wirkende Person aus"[1]); der nur tut, was er den Vater tun sieht[2]), was dieser ihm zeigt[3]); was dieser will; gleichwohl aber auch wirkt[4]); der nicht der Vater selbst sein kann, weil es heißt: unum sumus: sumus autem non patitur unionem[5]); bei dessen Anblick man auch den Vater sieht[6]); durch den wir zum Vater kommen.[7])

3. Das göttliche Gebilde ist ein vollkommenes Tätigkeitsprinzip.

Weil Hypostase, muß das Verbum Tätigkeitsprinzip[8]), und weil Verbum eines vollkommenen Wesens, muß es vollkommenes Tätigkeitsprinzip sein. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur.[9]) Zu dieser proprietas gehört die Kraft zum Handeln, und so muß es mit dieser begabt sein. Ist das Verbum ja das Prinzip, vermöge dessen der Vater schafft. Dies ist wiederum ausdrückliche Lehre des hl. Johannes: Omnia per eum facta sunt.[10]) Durch das

[1]) de trin. VII, 18: Similitudo operum solitudinem operantis excludit.

[2]) de trin. VII, 17.

[3]) ib. VII, 19.

[4]) in ps. 91, 6; de trin. VII, 18; 21.

[5]) de trin. VII, 25; 5 u. o. Novat. de trin. 22.

[6]) ib. VII, 38: Non tenes unionem, ubi per conjunctionem ipsum paterni nominis significatur adjectio. Cum enim dicitur, et Patrem, exclusa est singularis atque unici intelligentia. Tertull. adv. Prax. 24. Basil. homil. XXIV, 2.

[7]) de trin. XI, 33. Joh. 14, 6. „Wenn also Dorner (Entwickl.-Geschichte der Lehre von der Person Christi II, 938) den hl. Hilarius zu den Vätern rechnet, welche mehr zur Betonung der Einheit in Gott hinneigen und auf die Frage, ob dem Sohne ein besonderes Ich zu vindizieren, mit Nein geantwortet haben würden, so wird er manches beim hl. Hilarius übersehen haben," bemerkt Schwane, Dogmengesch II, 121.

[8]) cf. S. 18f.

[9]) de trin. XII, 8; 52; III, 4.

[10]) Joh. 1, 3.

Verbum ist schlechthin Alles ohne jegliches Maß (in infinitum[1]) geschaffen, auch die Zeit, da diese nichts anders ist, als das Maß dessen, was eine zeitliche (keine lokale) Ausdehnung hat.[2]) Hiemit ist auch der Einwand abgeschnitten, als ob das Verbum, weil es in principio war, vielleicht nicht ante principium (dem zeitlichen Anfang) gewesen sei. Denn abgesehen davon, daß das, was war, nicht zugleich nicht konnte gewesen sein[3]), kommt dem Verbum die Unabhängigkeit von der Zeit eben deshalb zu, weil die Zeit durch dasselbe geschaffen ist.[4])

Wie sehr alles ohne Ausnahme durch das Verbum geschaffen ist, betont Paulus, wenn er sagt, es sei schlechthin Alles durch dasselbe: Visibilia et invisibilia sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates omnia per ipsum et in ipso.[5]) Ist auch der Vater, der doch von niemandem ist, und der Sohn, der doch gezeugt ist vom Ungezeugten, durch das Verbum? Ja, antwortet Hilarius, weil eben Alles, wie aus Gott, so durch das Verbum ist: Alles gestattet keine Ausnahme: Sine exceptione sunt omnia, et nihil quod extra sit, derelinquunt.[6]) Auch das eigene Leben wird durch das Verbum gemacht; denn wenn Johannes sagt: et quod in eo factum est vita est[7]), Paulus aber und Johannes bemerken, es sei Alles durch das Verbum, so muß das in

---

[1]) de trin. II, 17.

[2]) l. c.

[3]) l. c. Basil. de Spir. S. VI; Ambros. de fide I, 7, 56. Athan. or. I, 13.

[4]) de trin. II, 17. Weil das Verbum Schöpfer der Zeit, und als unendlich durch keine Zahl beschränkbar, kann das Wort: Ego hodie genui te nicht von der ewigen Zeugung desselben gelten; denn hodie ist ja ein Teil der Zeit und eines der Momente, deren Zahl und Aufeinanderfolge die Zeit bilden (in ps. II, 23). — Novat. de trin. 31. Fulg. Rusp. ad Trasim. II, 7; 15.

[5]) Coloss. 1, 16; de trin. II, 19.

[6]) de trin. II, 18.

[7]) Joh. 1, 4. Hilar. ed. maur. II, 37 c. Über die Lesart cf. Knabenbauer, Commentar. in Joann. p. 72.

ihm vom Vater bewirkte Leben auch durch das Verbum selbst, den Genossen des Urprinzips, gemacht sein.[1])

Ist das eigene Leben durch das Verbum, ist dieses Leben aber nichts anderes als Gottes Geist, dann ist auch dieser durch das Verbum[2]); der Sohn ist dessen Urheber und Spender[3]); der Geist wird von ihm gesandt[4]), geht von ihm aus, oder wenn man lieber will, empfängt von ihm. Und da dieser göttliche Geist das Sein, der Inhalt alles Seienden ist, so werden, wie durch den Vater, so auch durch das Verbum die ewigen Seinsprinzipien gegründet[5]), als lebendiges vollkommenes Wesensbild des unsichtbaren Gottes bildet der Sohn das, was der Vater in ihm bildet, durch sich selbst, ist als Weisheit beim ewigen Machen des Vaters zugegen.[6]) Wie der Vater Haupt und Prinzip des Sohnes, so ist dieser Haupt

---

[1]) de trin. II, 19f.

[2]) de trin. II, 4; 29.

[3]) l. c.

[4]) de trin VII, 19; XII, 55; de synod. 54.

[5]) de trin. XII, 39f; II, 19f; in ps. 91, 4; in ps. 67, 29: Zu den Worten: Manda Deus virtuti tuae, confirma Deus, quod operatus es in nobis bemerkt Hilarius: Zur Verhütung eines ungenauen oder nicht über allen Zweifel erhabenen Verständnisses der Worte: manda Deus virtuti tuae füge der Psalmist erklärend die Worte bei: confirma Deus, quod operatus es in nobis. Man pflege nämlich doch nicht zu sagen, daß jemand seiner eigenen Kraft (virtuti) befehle, weil diese ja nur der Ausfluß einer internen Anlage sei und man doch der Kraft nicht erst befehlen müsse, da ja Alles durch Kraft zu geschehen habe. Allein bei Gott müssen wir bedenken, daß dessen Kraft eine Person sei, nämlich unser Herr Jesus Christus, und daher könne der Prophet wohl sagen, daß Gott seiner Kraft befehle. In dieser Kraft, in dem Herrn nun habe Gott die Dinge (virtutis suae potestate complexa est; confirmavit in Domino), und zwar von Ewigkeit her gegründet, weil es ja in Gott kein plötzliches und neues Auftreten bisher nicht dagewesener Dinge gebe. Dieses also sei der Sinn obiger Worte des Psalmisten, die sich mit den Worten des Apostels deckten: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in coelestibus: in quo et elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in ipso (Ephes. 1, 3f.). cf. S. 65f. Conlocutor heißt deshalb Tertull. adv. Prax. 5 das Verbum; idem 16. Athenag. Legat. 10; Theophil. ad Autolyc. II, 10.

[6]) de trin. IV, 20; XII, 39.

und Prinzip von Allem.[1] Diese Seinsprinzipien sind der Schatz, den Vater und Sohn sich bilden, um nach ihrem Belieben daraus ihren Ideen zeitliches Dasein zu verleihen[2], und nach deren guter Ausführung sich gemeinsam darob zu freuen.[3] Der Sohn schuf die Welt nach dem Befehle des Vaters, erschien in den Theophanien; ist Richter Aller; ließ als Herr Feuer vom Himmel regnen; gibt Zeugnis mit dem Vater; führt dessen Heilsökonomie aus.[4]

Der Sohn selbst sagt, daß er wirke: et ego operor; daß er Alles zu tun vermöge, was der Vater tut; die Seligkeit verleihe; die Offenbarung mitteile nach seinem Belieben; daß er vollendetes Wesen habe, weil niemand den Vater kenne als er[5]; nicht die geschaffene, sondern die wesenhafte Weisheit sei, weil er Alles gemacht habe[6]; vollkommenen Willen habe, weil er wie der Vater, die Toten nach Belieben erwecke[7]; vollendete Kraft besitze, weil er alles Gericht habe[8]; niemand zum Vater komme, außer durch ihn[9]; niemand ihm Schafe entreißen könne.[10] So ist der Sohn wesenhafte Kraft[11], geborner Gott-Schöpfer; schlechthin Anfang.[12]

4. Das göttliche Gebilde ist von seinem Prinzip abhängig.

Das Verbum, die Weisheit und Kraft Gottes, kann selbstverständlich von diesem nicht wesentlich getrennt und in

[1]) in ps. 91, 4; de synod. 60; Novat. de trin. 31.

[2]) in ps. 67, 22; 91, 4. Mar. Vict. adv. Ar. I, 37; I, 24 nennt den Sohn receptaculum der Geschöpfe.

[3]) de trin. IV, 20; V, 4; XII, 39.

[4]) ib. V, 7; 16; 22; 27; 33; 39.

[5]) de trin. II, 6; VI, 26; VII, 18.

[6]) in Matth. 11, 9.

[7]) Joh. 5, 21; de trin. VII, 19.

[8]) de trin. VII, 20.

[9]) Joh. 14, 6; de trin. XI, 33.

[10]) de trin. VII, 22.

[11]) ib. VII, 11 u. o.

[12]) de trin. II, 20: nascebatur creator Deus; ib. VIII, 50: initium.

seinem Wirken nicht unabhängig sein von ihm. Verbum, Weisheit, Kraft Gottes besagen ja, wie beim Menschen, immanente Akte.[1] Freilich sind die Fähigkeiten Gottes derart vollkommen, daß er durch sie seine (immanente) Tätigkeit zu substantiieren vermag.[2] Daher ist das Sprechen und Tun das substanzielle Verbum, ist es die Person, durch die Gott sein ganzes Tun schlechthin wirkt. Durch diese verleiht er jedem Sein die Existenz[3]; sie ist die Weisheit, die bei der Schöpfung zugegen war; die miterschuf; der Sohn ist der Ausführer der göttlichen Befehle; der Bote Gottes; der Herr vom Herrn; der Gesalbte und Knabe Gottes; der Gott, der den Vater als Gott über sich hat; in dem Gott ist; der der sichtbare Mittler Gottes ist.[4]

Daher sagt der Sohn, daß er nicht seinen Willen tue, sondern den Willen des Vaters, nicht als ob er keinen Willen hätte — tut er ja den Willen des Vaters; sondern um zu zeigen, daß er seinen Willen nicht aus sich habe[5]; ferner, daß

---

[1]) de trin. VII, 11; XII, 52.

[2]) de trin. VII, 11: Et idcirco earum rerum [Verbum; Sapientia; Virtus] unigenito Deo aptata cognomina sunt, quae cum eum subsistentem ex nativitate consumment, tamen Patri insint ex indemutabilis virtute naturae. Unigenitus enim Deus Verbum est; sed innascibilis Pater nunquam omnino sine Verbo est: non quod prolatio vocis natura sit Filii; sed ex Deo Deus cum nativitatis veritate subsistens, ut a Patre proprius et per naturae indifferentiam inseparabilis doceretur, significatus in Verbo est. Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aut sensus efficax motus: sed natura tenens per nativitatem substantiae veritatem, his internarum rerum significata nominibus est. ib. XII, 52: Namque cum verbum et sapientia et virtus in nobis interioris motus nostri opus nostrum sit, tecum tamen perfecti Dei, qui et Verbum tuum et Sapientia et Virtus est, absoluta generatio est. ib. III, 4: Ex iis ergo, quae in Patre, sunt ea in quibus est Filius, id est, ex toto Patre totus Filius natus est.

[3]) de trin. XII, 39.

[4]) ib. XII, 39; IV, 21; 24; 29; 35; 37; 38; 42; Basil. de Spir. S. VIII, 20. Scotus Erig. de divis. nat. II, 19 (M. 122, 553f.); II, 20 (M. 122, 556; 558f.); II, 36 (M. 122, 615); III, 8 (M. 122, 639ff.).

[5]) de trin. III, 9; in ps. 91, 6.

er nichts tun könne, außer was er den Vater tun sehe: er wirke zwar, aber nicht aus sich[1]); daß er das tun werde, was der Vater ihm zeige[2]); daß er des Vaters Werke verrichte[3]); daß er alles Gericht und alle Kraft vom Vater empfangen habe[4]); daß er von ihm gesandt sei[5]); daß Gott in ihm wirke, rede, gesehen werde, versöhne.[6])

Das Verbum erscheint sonach als Mithelfer Gottes, als dessen Genosse, Mittler (interveniens[7]), weshalb auch Johannes sagt, daß ohne das Verbum nichts gemacht sei.[8])

Trotzdem aber ist das Wirken des Sohnes nicht minderwertig im Vergleiche zu demjenigen des Vaters, weil Alles, was nicht ohne ihn, auch durch ihn gemacht worden ist. Wohl liegt darin, bemerkt Hilarius, eine Schwierigkeit, daß der Gedanke „Mithelfer von Allem“ eine Person voraussetze als principaliter agens, durch die eigentlich Alles sei, während der Sohn als bloßer Gehilfe erscheine; und er sagt, er könne diese Schwierigkeit nicht durch eigene Gedanken, sondern nur vermöge der Offenbarung lösen; diese aber lehre[9]), daß nicht bloß Nichts ohne, sondern auch Alles durch das Verbum geschaffen sei.[10])

Das Schaffen des Verbums ist nämlich nur das Schaffen des Vaters: Pater meus usque adhuc operatur, et ego operor.[11]) Dieses Wirken des Sohnes ist bis auf den Zeitpunkt[12]) ein und dasselbe mit dem des Vaters, weshalb der Sohn keinen Tadel verdient, als ob er durch dasselbe den

---

1) cf. S. 88. Ruiz, de trin. disp. 54, sect. 6 u. 9.
2) cf. S. 89.
3) Joh. 10, 37; de trin. VII, 26.
4) cf. S. 87.
5) de trin. V, 11.
6) de trin. VIII, 51.
7) ib. II, 18.
8) Joh. 1, 3; de trin. II, 19.
9) Coloss. 1, 16.
10) de trin. II, 19.
11) Joh. 5, 17.
12) Daher usque modo: de trin. IX, 44. Athan. or. II, 20.

Sabbath verletze oder unrechtmäßiger Weise Gott seinen Vater nenne.[1]) Er tut „Alles" und „dasselbe", was immer der Vater tut: Omnia enim quaecunque facit Pater, eadem et Filius facit similiter.[2]) Wenn der Sohn „was immer nur" der Vater und „dasselbe", was dieser, tut, dann läßt sich nicht mehr denken, daß er etwas anderes tue, oder daß noch etwas übrig sei, was er noch zu tun hätte: In his enim, quae et quaecunque et eadem sunt, nec diversitas potest esse, nec reliquum.[3]) Er hat dieselbe Kraft, Tote nach seinem Belieben zu erwecken, wie der Vater: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.[4]) Exaequata virtus est[5]); er hat alles Gericht, weil der Vater es ihm gab: omne judicium dedit Filio[6]); seiner Hand können die Schafe ebensowenig entrissen werden, wie der Hand des Vaters.[7]) „Die Hand des Sohnes ist die Hand des Vaters . . . Und damit du unter der sinnlichen Bezeichnung einer Kraft erkennen sollst, daß es sich um ein und dieselbe Natur handle, darum wird die Hand des Sohnes Hand des Vaters genannt; ist ja die Natur und Kraft des Vaters im Sohne."[8]) Der Zutritt zum Sohn wird ebenso durch den Vater vermittelt[9]), wie der zum Vater durch den Sohn[10]), und doch geschehen beide Tätigkeiten durch den Sohn (et utrumque per Filium est), weil uns die Kenntnis Gottes nur durch den Sohn vermittelt wird.[11])

So unterscheiden sich Vater und Sohn der Kraft nach in keiner Weise: In uno ex quo auctoritatem innascibilitatis

---

[1]) de trin. VII, 17; in ps. 91, 4.
[2]) Joh. 5, 19.
[3]) de trin. VII, 18.
[4]) Joh. 5, 21.
[5]) de trin. VII, 19; in ps. 138, 17.
[6]) Joh. 5, 22. de trin. VII, 20.
[7]) Joh. 10, 28 f.
[8]) de trin. VII, 22.
[9]) Joh. 6, 44.
[10]) Joh. 14, 6; de trin. XI, 33.
[11]) de trin. l. c.

intelligit (Ecclesia); in uno per quem potestatem nihil differentem ab auctore veneratur.[1]) Einzig darin liegt der Unterschied, daß der Vater aus sich und durch das Verbum wirkt, d. h. daß der Vater diese Kraft von niemandem, der Sohn sie vom Vater hat.

Daher ist klar, daß diese Eine Kraft die des Vaters ist, daß der Vater, wie der Sohn es bekennt, in ihm schaffe, wirke, rede, versöhne[2]), so freilich, daß, weil auch das Verbum Hypostase, dies Alles auch durch den Sohn geschehe, was in ihm geschieht.[3]) So kann der Sohn sagen, daß er nichts tue[4]); daß der Vater tue, was er wirke; und doch wiederum, daß auch er wirke[5]); ja weil der Vater durch den Sohn Alles tut, sagt Hilarius, der Vater ruhe im Sohne.[6])

5. Das göttliche Gebilde ist Eines Wesens mit seinem Prinzip.

Da wir aus der Kraft eines Wesens dessen Natur erkennen, so müssen wir aus der absoluten Einheit dieser Kraft zwischen Vater und Sohn auf deren absolute Wesenseinheit schließen.[7]) Wie in der Kraft, so kann auch im Wesen sich keinerlei Unterschied finden.[8]) Daher sagt Christus: Ego et Pater unum sumus.[9]) In diesem Begriff unum liegt keinerlei

---

[1]) de trin. IV, 6.

[2]) ib. VIII, 51 u. o.

[3]) ib. II, 19; VIII, 51. Bauer, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, I, 469.

[4]) Joh. 5, 19; de trin. IX, 45; in ps. 91, 6.

[5]) de trin. XI, 33; Lomb. 1. dist. 32, 3; Alb. M. 1. dist. 32; art. 7; Bonav. 1. dist. 32; dub. 6. Thom. 1. dist. 32; expos. text.

[6]) in ps. 91, 8. Mar. Vict. adv. Ar. I, 42; 52; III, 4.

[7]) de trin. V, 5; XI, 33; de synod. 27; cf. S. 41. Mar. Vict. de gener. div. Verbi, 23; 27; Basil. adv. Eunom. IV, 2. Tertull. adv. Prax. 22.

[8]) de trin. VII, 22.

[9]) Joh. 10, 30.

Differenz ausgedrückt[1]), daher auch keine solche der Natur, und sonach ist kein Grund vorhanden, warum Vater und Sohn nicht auch der Natur nach Eins sein sollten; durch „Eins" wird doch kein Unterschied der Natur bewirkt.[2])

Von der Wesenseinheit sind also die Worte zu verstehen: Ego et Pater unum sumus. Diese Worte sollten wir zwar einfachhin auf die Autorität Gottes festhalten. Gott suchte aber diese schlichten Worte unserm Verständnisse näher zu bringen, indem er uns Gründe angab, wie wir dieses Einssein zu denken hätten.[3]) „Wenn er nämlich sagt, daß er durch den Redenden rede und durch den Wirkenden wirke und durch den Richtenden richte und durch den Gesehenen gesehen werde und durch den Aussöhnenden aussöhne, und daß er in dem bleibe, der in ihm bleibt, so frage ich, was für andere passende Worte er in seiner Darstellung für unsere Fassungskraft hätte gebrauchen können, um sie als Eins erkennen zu lassen, als die, nach welchen durch die Wahrheit der Geburt und die Einheit der Natur, was der Sohn tut und spricht, das alles im Sohn der Vater spricht und vollführt. Das kommt also nicht einer Natur zu, die ihm fremd ist, noch einer Natur, die erschaffen und zu einem Gott erhoben ist oder aus einem Teil Gottes zu Gott geboren ist, sondern einer Gottheit, die durch eine vollkommene Geburt zu einem vollkommenen Gott gezeugt ist, der dieses zuversichtliche Bewußtsein seiner Natur hat, daß er sagt: ‚Ich bin im Vater und und der Vater ist in mir', und wiederum: ‚Alles, was dem Vater gehört, gehört mir'. Nichts fehlt nämlich dem von Gott, in dem, wenn er wirkt, spricht und gesehen wird, auch Gott wirkt, spricht und gesehen wird. Es gibt nicht zwei,

---

[1]) de trin. VII, 25: unum vero naturae professio est, quia in eo quod est uterque non differat.

[2]) de trin. VII, 5: hoc vero quod „unum sumus", non nativitatem adimit, sed naturam non discernit in genere. c. Const. 18; de trin. III, 23; VII, 22; 25; VIII, 4; IX, 79. Tertull. adv. Prax. 22.

[3]) de trin. VIII, 51.

wo Einer entweder wirkt oder spricht oder gesehen wird. Auch ist es nicht ein vereinsamter Gott, der in einem wirkenden, sprechenden oder gesehenen Gotte als Gott sowohl gewirkt als gesprochen hat als auch gesehen worden ist. Das begreift die Kirche, daran glaubt nicht die Synagoge, dafür hat die Philosophie kein Verständnis, daß Einer aus Einem, ein Ganzer aus einem Ganzen, Gott und Sohn, weder durch die Geburt dem Vater entzogen hat, daß er das Ganze ist, noch dieses Ganze selbst in der Geburt nicht überkommen hat. Und jeder, der in der Torheit dieses Unglaubens festgehalten werden wird, ist entweder ein Anhänger der Juden oder der Heiden.“ [1])

Hiedurch wird es auch klar, warum der Sohn dem Vater gegenüber dadurch nicht etwa unebenbürtig erscheint, daß er nichts aus sich vermag, sondern Alles vom Vater empfängt: das Empfangen ist nichts anderes, als das Erhalten des W e s e n s, der Vater gibt dem Sohn mit der eigenen Kraft sein eigenes Sein und Leben: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso [2]); sicut misit me vivens Pater, et ego vivo per Patrem. [3]) Würde der Sohn nicht die Natur, sondern bloß die Kraft empfangen, wie Gott sie hat, dann würde ein unter Gott stehendes Wesen soviel vermögen, wie Gott selbst. Was müßte man sich da vom allmächtigen Gott denken? [4]) Würde aber ein Wesen die gleiche Kraft besitzen, ohne sie vom Vater empfangen zu haben, dann würde Gott das Privilegium, der Eine Gott zu sein, verloren haben, da ein Wesen existierte, das unabhängig von ihm ein anderer Gott wäre. [5]) Um hervorzuheben, daß sein Tun, tatsächlich nur des Einen Gottes Tun, nicht ein bloß gleichwertiges Werk einer wesensverschiedenen Person

---

[1]) de trin. VIII, 52.
[2]) Joh. 5, 25.
[3]) ib. 6, 58. de trin. VII, 27.
[4]) de synod. 19.
[5]) de trin. VII, 26.

sei, sagt Christus: Sed ut manifestentur opera Dei in eo: me oportet operari opera ejus qui me misit.[1]) Sein Werk ist also ein Werk des Vaters und Gottes.[2]) Dagegen ist es keine Schmach für den Vater, wenn ein Gott ihm gleich ist, der ihm gehört (proprietatis aequalitas); denn sein ist, was dem Seinen gleich ist; durch ihn verursacht ist der Gott, der seinem Wesen gleichgestellt wird; nicht unabhängig von ihm ist, der seine Werke zu verrichten vermag. Statt einer Schmach, ist es vielmehr ein Zuwachs an Ehre für Gott, einen allmächtigen Gott hervorgebracht zu haben, ohne die eigene Natur zu alterieren.[3]) Es ist daher zur Ehrenrettung der göttlichen Majestät des Vaters nicht notwendig, daß man, wie die Arianer es tun, dem Vater allein alle guten Eigenschaften vindiziere, während vielmehr die Ehre des Sohnes die Würde des Vaters erhöht, da der ein ruhmvoller Vater sein muß, der einen so ruhmvollen Sohn hervorbringen konnte.[4])

Aber auch für den Sohn ist es keine Schmach, vom Vater zu empfangen. Empfängt er ja die Kraft und Natur, Gott zu sein; im Empfangen aber, das Gott zu sein bewirkt, kann doch keine Unehre sein.[5]) Daher sagt auch der Sohn, daß der Vater ihm deshalb Alles gebe, damit er gleich dem Vater geehrt werde: Sed judicium omne dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum.[6]) So ist das Geben Ursache, daß Vater und Sohn in der Ehre und in der Verweigerung derselben gleichstehen.[7])

Daß unter dem Geben tatsächlich das Verleihen der Natur zu verstehen ist, lehrt Christus, wenn er sagt: Nec

---

[1]) Joh. 9, 3.
[2]) de trin. VII, 21.
[3]) de trin. VII, 26.
[4]) ib. IV, 9f.
[5]) de trin. IX, 31.
[6]) Joh. 5, 23.
[7]) de trin. VII, 20; IX, 45. in ps. 2, 10; 61, 9. Alcuin, in Jo. III, 10. Athan. de decr. synod. Nic. IV. Basil. de Spir. S. VI, 15.

quisquam rapiet eas (Schafe) de manu mea. Pater quod dedit mihi, majus est omnibus, nemo poterit rapere de manu Patris mei. Ego et Pater unum sumus.[1]) Der Vater gab also das „Nicht-Entreißenkönnen aus seiner Hand" dem Sohn zum gleichen Zweck, und darum hat der Sohn durch diese Gabe wie Eine Kraft, so Ein Wesen mit dem Vater.[2])

Daher ist es nicht vom Empfangen einer accidentellen Kraft, von einem Zuwachs (incrementa indultarum . . . virium[3]), den der bereits existierende Sohn nachträglich erhalten soll, zu verstehen, wenn es heißt: Non potest Filius ab se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem[4]), sondern vielmehr von dem Sehen, dem Erkennen, daß er die Kraft und Natur des Vaters habe. Das Sehen verleiht ja keine Kraft, also auch keinen Zuwachs derselben. Deshalb kann daraus, daß der Sohn erst handle, wenn er den Vater wirken sieht, nicht auf eine Inferiorität des Sohnes und auf ein Bedürfnis nach Kraftzuschuß gefolgert werden. Das Sehen ist hier nicht in seiner gewöhnlichen sinnlichen Bedeutung, sondern als Erkennen zu nehmen, wie es auch der Heiland tut: Ecce dico vobis, levate oculos vestros et videte regiones, quoniam albae sunt ad messem. Denn da zur Zeit, als der Heiland diese Worte sprach, noch nicht Ernte war, so wollte er hier nicht von einer irdischen, sondern von einer geistigen Ernte und daher auch von einem geistigen Schauen sprechen.[5]) So ist auch das Tun des Vaters, worauf der Sohn zu sehen hat, nicht körperlich, als ein körperliches Vormachen zu verstehen, das der Sohn nachmachen soll, wozu er jedesmal einen Kraftzuschuß erhielte. Das Sehen ist die Erkenntnis des schaffenden Vaters vonseite des Sohnes, d. h. die Er-

---

[1]) Joh. 10, 28f.

[2]) de trin. VII, 22. Alcuin, in Jo. V, 26.

[3]) ib. VII, 17; de synod. 75. Basil. de Spir. S. VIII, 19.

[4]) Joh. 5, 19.

[5]) ib. 4, 35. de trin. IX, 45; in ps. 138, 28. Aug. de trin. II, 1, 3. Athan. c. gent. 46.

kenntnis, daß die eigene Natur die des Vaters sei, die ihm nicht gestatte, etwas aus sich, wohl aber alles das zu tun, was der Vater tue, somit die Erkenntnis, er habe die Natur des Vaters.[1])

Um den Menschen jeden Gedanken an Verleihung einer accidentellen Kraft zu benehmen, sagt der Sohn, der Vater zeige ihm alle Werke: Pater enim diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse fecit; et majora horum opera demonstrabit ei, ut vos admiremini. Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult vivificat.[2]) Dieses Zeigen will nicht etwa besagen, der Vater müsse den Sohn über Werke belehren, welche dieser nicht kenne. Denn dieser kennt ja alle Werke, da er weiß, daß der Vater die Toten auferweckt; er hat dieselbe Kraft wie dieser, da er ebenso wie dieser die Toten auferweckt; benötigt nicht ein Beispiel des Vaters, um nachträglich ebenfalls Totenerweckungen vollziehen zu können, sondern kann dies vermöge seiner Vollkraft (quos vult vivificat), und daher will das Zeigen nur das bezwecken, uns zu belehren, daß der Sohn die Kraft und Natur des Vaters habe.[3])

Sonach haben Vater und Sohn Ein Wesen, und sie unterscheiden sich nur dadurch, daß der Vater dasselbe aus sich, der Sohn durch den Vater besitzt[4]); sie sind also nur der Wesenheit nach Eins, nicht aber der Person nach: Non persona Deus unus est, sed natura, quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans.[5]) In Gott findet sich unitas, aber keine unio.[6])

Sind aber die beiden Personen insofern Eins, als die Natur des Vaters im Sohne ist, ohne daß die beiden Personen

[1]) de trin. VII, 17; IX, 45; de synod. 75; c. Const. 17; in ps. 91, 6; 138, 28. Basil. lib. de Spir. S. VIII, 19; Alcuin, in Jo. III, 9.

[2]) Joh. 5, 20f.

[3]) de trin. VII, 19. Alcuin, in Jo. III, 10.

[4]) ib. VII, 20.

[5]) de synod. 69; de trin. V, 35.

[6]) ib. VI, 11. ed. maur. II, 102e.

ihr persönliches Sein verlören, ohne daß also eine Vermengung oder Vermischung (transfusio; refusio[1]) stattfände, wie bei körperlichen Dingen, wenn z. B. Wasser in Wein gegossen[2]), oder ein Gegenstand von einem umfangreicheren aufgenommen wird[3]), oder wenn sich Dinge miteinander verbinden, die ihrer Natur nach zusammenpassen (non per duplicem convenientium generum conjunctionem[4]) — es fehlt eben hier die Perichoresis, das gleichheitliche Umschließen und Umschlossenwerden) — sondern in der Art, daß jede Person ihre persönliche Seinsweise (status[5]) beibehält, folglich die Zahl (numerus[6]) der Personen durch diese Einheit nicht vermindert wird, dann ist eine solche Einheit nur denkbar, wenn die beiden Personen sich gegenseitig umschließen, wenn also eine Person die andere umschließt und zugleich umschlossen wird.[7])

Dieses Ineinandersein lehrt der Heiland: Ego sum via, veritas et vita: nemo venit ad Patrem, nisi per me. Si scitis me, et Patrem meum scitis: et amodo jam scietis eum, et vidistis eum. Ait illi Philippus: Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. Dicit ei Jesus: Tanto tempore vobiscum sum, et non nostis me, Philippe? qui vidit me, vidit et Patrem. Quomodo tu dicis, ostende nobis Patrem? Non credis mihi, quoniam ego in Patre et Pater in me est? Verba quae ego loquor vobis, non a me loquor; sed Pater, qui in me manet,

---

[1]) de trin. VII, 31; 39; VI, 19: permixtio. Vigil. Taps. c. Ar. I, 7; 9 (M. 62, 184, 186). Tertull. adv. Prax. 27. Faustin, de trin. I, 9. Petav. de trin. V, 8, 12f. Lomb. 1. dist. 19, 4. Alb. M. 1. dist. 19. art. 10; Bonav. 1. dist. 19. dub. 10. Duns Scot. 1. dist. 19. q. 2. Thom. 1. dist. 19. expos.

[2]) de trin. III, 23. Aug. de trin. IX, 4, 7. Mar. Victor. adv. Ar. IV, 10. Athan. or. III, 1.

[3]) de trin. VII, 39.

[4]) l. c. Bonav. 1. dist. 19. pars. 1. dub. 10. Alb. M. 1. dist. 19. art. 10. Rich. Med. 1. dist. 19. c. lit. Vasquez, disp. 14, 9, 2.

[5]) de trin. III, 1. cf. S. 25f.

[6]) l. c.

[7]) l. c. III; 1; VI, 19; VII, 31; 32; 39; 41.

ipse facit opera sua. Credite mihi, quoniam ego in Patre et Pater in me; sin autem, vel propter opera ipsa credite.[1])

Durch den also, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, sollen wir zum Vater kommen. Geschieht das durch die Lehre des Sohnes oder dadurch, daß wir in der Natur des Sohnes den Vater erkennen? Nicht durch die Lehre; denn Christus sagt: Si scitis me, et Patrem meum scitis.

Allein Christus hat einen Leib, der Vater nicht; folglich wird der Vater in Christus nicht durch dessen leibliche Erscheinung, sondern dadurch erkannt, daß in ihm die Natur des Vaters sich findet. Darum kann Christus auch sagen, daß, wer ihn kennt, den Vater, welchen der Mensch erst kennen lernen wird, bereits gesehen habe, et amodo scietis eum, et vidistis eum.[2])

Philippus, der nicht begreift, wie durch den leiblichen Christus der unkörperliche Gott bereits erkannt sein soll, bittet den Heiland; Domine, ostende nobis Patrem et sufficit nobis.[3]) Der Herr antwortet: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me, Philippe? Infolge der lange Zeit hindurch schon bemerkten Wunder hätten die Apostel die göttliche Natur in Christo längst zu erkennen vermocht[4]), und darum sähen sie, wenn sie ihn sehen, auch den Vater. Qui me vidit, vidit et Patrem. Daß dieses Sehen kein körperliches Sehen, ist klar, denn der unkörperliche Gott wird durch den leiblichen Christus nicht gesehen[5]), und darum will er hier nicht, daß man seine menschliche Natur, sondern die infolge der Wunder in ihm bewiesene göttliche Natur betrachte und sie als diejenige des Vaters erkenne[6]), weshalb ein

---

[1]) Joh. 14, 6—12. Zur Lesart cf. Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. Jo. 423.

[2]) de trin. VII, 33f. Faustin. de trin. I, 9.

[3]) de trin. VII, 35.

[4]) ib. VII, 36.

[5]) de trin. VII, 37.

[6]) de trin. VII, 37; 41.

Zeigen des Vaters nicht mehr nötig sei.[1] Vater und Sohn sind daher ihrer Natur nach Eins, so sehr, daß der Sohn sagen kann, der Sohn sei im Vater und der Vater in ihm.[2])

Daß diese Einheit eine solche der Natur, nicht der Person sei, wird schon durch das Wörtchen „auch": vidit et Patrem vergewissert.[3] Auch ist es undenkbar, daß Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben in lügnerischer und komödienhafter Weise ein und dieselbe Person, insofern sie Mensch ist, Sohn Gottes, insofern sie göttliche Natur besitzt, Vater hieße.[4] In diesem Falle würden die Begriffe Vater und Sohn inhaltsleere Namen sein. Vater und Sohn sind aber doch keine Begriffe, die uns neu und fremd (nihil in se novum, nihil diversum, nihilque peregrinum est) sind, und daher ist uns auch hier der Vater wirklich ein Vater, und der Sohn wirklich ein Sohn (hic verborum simplicitas est: nam et Pater pater et Filius filius est).[5]

Wie sehr diese Einheit als eine der Natur und nicht der Personen zu verstehen ist, ergibt sich aus den weiteren Worten: Verba, quae ego loquor, non a me loquor, sed Pater qui in me manet, ipse facit opera sua. Es kann hier nicht von Einer Person die Rede sein, da es heißt, der Sohn rede, sei also eine selbständige Person, rede nicht aus sich und der Vater bleibe in ihm. Wohl aber handelt es sich um Eine Natur. Wenn nämlich der Sohn nicht aus sich spricht, und trotzdem spricht, so redet in ihm der Vater, wie es das Nachfolgende auch bestätigt, da der im Sohn bleibende Vater seine Werke verrichtet: Sed Pater, qui in me manet, ipse facit opera sua. Wirkt und redet der Vater durch den Sohn,

---

[1]) de trin. VII, 38.

[2]) ib. VII, 37; in Matth. XII, 11; in ps. 129, 9. Rufin. de fide 3; Faustin. de trin. 1, 8; 9; Alex. Alex. de Ar. haer. 9. Athan. or. I, 16; III, 5.

[3]) de trin. VII, 38. Basil. homil. 24, 2.

[4]) de trin. VII, 39.

[5]) de trin. VII, 39.

bleibt er in ihm, dann ist doch gewiß der Sohn dem Wesen des Vaters nicht fremd (alienus; exter), nicht davon verschieden (differens), nicht getrennt (separabilis).[1] So wenig sind sie von einander verschieden, daß der Sohn sagen kann, des Vaters Werk sei sein (des Sohnes) Werk: ipse facit opera sua. Sin autem, vel propter opera ipsa credite, wegen seiner, des Sohnes Werke nämlich.[2]

Damit man aber diese Einheit nicht für eine bloße Kraft-, sondern für eine Natureinheit halte, setzt der Sohn bei: Credite mihi, quoniam ego in Patre, et Pater in me.[3]

Wenn man also den Vater sehen wolle: Ostende nobis Patrem, so sehe man ihn zwar im Sohne: qui me vidit, vidit et Patrem; das allein genüge jedoch nicht, weil man hiebei ein Verschwimmen (transfusio) der Personen sich vorstellen könnte; sondern man müsse glauben, daß beide Personen Eins seien mit Wahrung ihrer persönlichen Existenz, daß sie also ineinander seien: Ego in Patre et Pater in me.[4]

Dieses Ineinandersein ist freilich bei körperlichen Dingen unmöglich, da diese nicht zugleich in- und außerhalb ein und desselben Gegenstandes sein können. Weil wir in der Natur dies nicht finden, können wir uns hievon keine Vorstellung machen. Bei geistigen Naturen dagegen ist es möglich, daß

---

[1]) de trin. VII, 40; VIII, 4; XI, 12.

[2]) ib. VII, 40; in ps. 138, 35. Gaudent. Brix. ad neophyt. tract. 14. Faustin. de trin. I, 12; Ambros. de fide I, 3, 22; II, 9, 81. Vigil. Taps. c. Ar. Sab. II, 36 (M. 62, 221); idem (?) de trin. 3 (M. 62, 260). Bonav. 1. dist. 32. dub. 6. Alb. M. 1. dist. 32. art. 7. Rich. Med. 1. dist. 32. c. lit.

[3]) de trin. VII, 41.

[4]) de trin. VII, 41; Mar. Victor. adv. Ar. II, 6: Ego in Patre et Pater in me: Quod quidem ideo bis dictum, quia in Patre esse patuit Filius, non tamen et in Filio Pater, sed ut plenitudo atque idem unum in singulis esset. — Die gleiche Wahrheit ergibt sich aus Christi Worten, daß niemand zu ihm komme, außer durch den Vater (Joh. 6, 44); niemand zum Vater, außer durch den Sohn (Joh. 14, 6). In der Erkenntnis des Vaters ist der Sohn, in derjenigen des Sohnes der Vater eingeschlossen (Hilar. de trin. XI, 33).

sie für sich und doch zugleich in einem anderen; daß esse und inesse identisch seien dem Wesen, nicht der Person nach.[1])

6. Der Ausdruck der Wesenseinheit des göttlichen Gebildes mit seinem Prinzip ist ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον.

Die Wesenseinheit der göttlichen Personen nennt Hilarius una substantia, hiemit das ὁμοούσιον übersetzend. Dieser Begriff, bemerkt er, muß richtig aufgefaßt und darf dann auch mit similitudo (ὁμοιούσιον) identifiziert werden, wie die Semiarianer es tun. Man muß erstens festhalten, daß es sich um eine wirkliche substantia handle, nicht um einen bloßen Schein derselben, wie die Sabellianer es tun, wenn sie den Namen Vater und Sohn ihre natürliche Bedeutung nehmen: ut similitudo non speciem solam afferat, sed genus teneat[2]); ferner daß die una substantia eine solche der Natur, nicht der Personen sei: non unum subsistentem, sed substantiam non differentem[3]), so daß man unter Einer Substanz nicht eine Einzelperson (singularis), sondern eine Gleichheit oder Ähnlichkeit der Personen in ihrem Wesen verstehe[4]), und zwar eine Gleichheit, die keinerlei Wesensunterschied kenne (unum): eine Gleichheit, weil in dieser Einheit sich gleiche Personen finden; eine Einheit, nicht aber von Einer, sondern von gleichen Personen.[5]) Einer Substanz können also Vater und Sohn genannt werden, wenn die Subsistenz der Personen

---

[1]) de trin. VII, 41; VI, 19. Vasquez, disp. 169, 2, 3. Suarez, de trin. IV, 16, 9.

[2]) de synod. 67.

[3]) ib. 64. Wenn Hilarius in seinem Referat über die antiochenische Synode v. J. 341 die Benennung der göttlichen Personen als drei Substanzen beibehält, so nimmt er Substanz für Hypostase. Thom. 1. dist. 24. q. 2. art. 1; S. 1. q. 39. art. 2. ad 1.

[4]) de synod. 67.

[5]) de synod. 67: Aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit; unum autem, in quo par significatur, non ad unicum vindicetur.

festgehalten und die Einheit ihrer Substanz als eine Einheit der Natur aufgefaßt wird, in der keinerlei Unterschied sich findet.[1])

Hiemit soll ein dreifacher Irrtum vermieden werden:

1. Daß die Personen bloße Namen, keine subsistierenden Wesen seien (unio[2]) — Sabellianer).

2. Daß die Natur der Personen nicht Eine, sondern die des Sohnes nur ein Teil der Natur des Vaters sei (portio[3]) — Emanatismus).

3. Daß die beiden Personen bloße Inhaber einer dritten höheren Substanz seien, in die sie sich teilten (communio[4]) — eine Interpretation des *ὁμοούσιον*, die nach der Meinung der Semiarianer diesem Worte gegeben werden könnte).

Dieses ist der Sinn des Wortes una substantia; es kann also richtig und falsch aufgefaßt werden, daher kann man diesen Ausdruck ebenso gut gebrauchen als verschweigen.[5])

Diese so verstandene Wesenseinheit der beiden Personen kann man ebenso gut eine similitudo (*ὁμοιούσιον*[6]), wie auch eine aequalitas (*ὁμοούσιον*[7]) nennen. Aut numquid non idem est, esse similes quod aequales?[8]) Zwei Personen mit unterschiedslos (indifferens) Einem Wesen sind doch offenbar ähnlich. Was soll nun der Begriff „gleich" noch für eine Bedeutung haben zwischen „Eins und Ähnlich"? Gehört er zum Begriff Ähnlich oder Eins (solitudinis res)? Offenbar zu Ähnlich, denn zwischen Unähnlichem gibt es keine Gleichheit und bei Eins keine Ähnlichkeit. Worin also sollen ähnlich und

---

[1]) de synod. 67: ita indifferens sit (substantia), ut una dicatur.

[2]) de synod. 71; de trin. IV, 42.

[3]) ib.; de trin. IV, 4.

[4]) ib.; de trin. IV, 4; de synod. 68.

[5]) de synod. 71: Potest una substantia pie dici et pie taceri.

[6]) l. c. Diese Identifikation des *ὁμοιούσιον* mit *ὁμοούσιον* machte Hilarius, um die Semiarianer zu gewinnen.

[7]) de synod. 72.

[8]) l. c. Petav. de trin. IV, 6, 10: Atque hoc potissimum contra Semiarianos valet, qui similem dicebant Patri secundum essentiam et substantiam Filium. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 91.

gleich sich unterscheiden, um vom Begriff Eins noch den Begriff Ähnlich prädizieren zu können? Aut quid differunt similes et aequales, ut ab uno iterum discernatur aequalis?[1]) Wenn also bei Unähnlichem keine Gleichheit sich finden kann, so muß „ähnlich“ identisch sein mit „gleich“.

Die hl. Schrift enthält denselben Gedanken. Sie sagt, Adam habe den Seth nach seiner Ähnlichkeit gezeugt.[2]) Offenbar ist, weil von einem Sohne die Rede, eine Ähnlichkeit der Natur gemeint. Johannes dagegen schreibt, die Juden hätten Ärgernis daran genommen, daß Christus Gott seinen Vater nenne und so sich Gott gleich mache. Auch hier handelt es sich um die Natur eines Sohnes. Per Moysen Seth Adae similitudo est, per Johannem filius Patri aequalis est: et quaerimus tertium nescio quid inter Patrem et Filium, quod natura non recipit.[3])

Christus selbst bestätigt diese Auffassung, wenn er sagt: Quaecunque enim ille facit, eadem et Filius similiter facit[4]), d. h. ähnliche Werke sind gleich mit ein und denselben (eadem) Werken. Ein und dieselben Werke sind aber offenbar auch gleich; also muß „gleich“ identisch sein mit „ähnlich“.[5])

Nun vermeiden manche das Wort ὁμοούσιος:

1. Weil dieser Name zur Annahme einer höheren dritten Substanz führe, in die Vater und Sohn sich teilten. Allein damit geht der Begriff Zeugung verloren.[6])

2. Weil er Paul von Samosata gegenüber (auf der Synode von Antiochien 269) verworfen wurde. Allein das geschah, weil dieser behauptete, bei Annahme dieser Bezeichnung müsse man sich Gott als einpersönlich denken.[7])

---

[1]) de synod. 72. Gerhoh, bei Bach, Dogmengesch. II, 421.

[2]) Gen. 5, 3.

[3]) de synod. 73. ed. maur. II, 503 a. u. c. Petav. de trin. IV, 6, 10.

[4]) Joh. 5, 19.

[5]) de synod. 75.

[6]) de synod. 81f; 68; de trin. IV, 4.

[7]) de synod. 81: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat.

3. Weil es nicht in der hl. Schrift stehe.

Allein auch ὁμοιούσιος wird von ihr nicht gebraucht.[1]) Steht ja auch das Wort „ungezeugt“ (innascibilis) nicht darinnen. Ist es etwa deshalb zu verwerfen, weil es neu ist?[2]) Das Wort ‚gleich“ dagegen gebraucht die Schrift vom Sohne Gottes. Johannes berichtet, wie die Juden sich ärgerten, daß er sich Gott gleichmache; der Sohn selbst sagt, daß er die gleiche Kraft und Ehre habe[3]) und Eins sei mit dem Vater: Ego et Pater unum sumus; er sagt, man solle wenigstens den Werken glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm sei. Was fehlt da noch an Gleichheit mit Gott? das Wirken? oder die Natur? oder das Bekenntnis? Er nennt sich Eins, nicht um die Gleichheit zu leugnen, sondern um unsere Erkenntnis dieser Gleichheit und unsern Glauben daran noch zu heben.[4])

Wer da sagt, die Gleichheit werde in der hl. Schrift nicht gelehrt, der hat die Schrift entweder nicht gelesen oder sagt es nicht. Lehrt ja auch der hl. Paulus: Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.[5])

Man sagt, der Sohn sei dem Vater ähnlich gemäß der Schrift: secundum scripturas.[6]) Nun aber bedeutet der Schrift gemäß „ähnlich“ soviel wie „gleich“; denn es heißt: Faciamus

---

Hilarius begeht also keineswegs, wie Hagemann, Die Römische Kirche 474, schreibt, den Irrtum, den Paul von Samosata sabellianisch lehren zu lassen. Im übrigen pflichte ich Hagemann vollständig bei, wenn er bemerkt l. c., Paul argumentiere gegen das ὁμοούσιος vom Standpunkt seiner Gegner aus, weil es sowohl zum Tritheismus führen könne, wie Athan. de synod. 41—45 und Basil. ep. 51, als auch zum Sabellianismus, wie Hilarius l. c. berichtet. cf. Hefele, Conciliengesch. I, 140f, 2. Aufl.; Hergenröther, Kirchengesch. I, 222f, 3. Aufl.; Schwane, Dogmengesch. I, 148f.

[1]) de synod. 81; c. Const. 16. Phöbad. c. Ar. II, 3.

[2]) c. Const. 16; de synod. 81.

[3]) c. Const. 17.

[4]) ib. 18.

[5]) ib. 19. Vigil. Taps. c. Pallad. Ar. II, 3—5 (M. 62, 453 ff.).

[6]) c. Const. 20; de trin. X, 67.

hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Vater und Sohn sind ähnlich; aber auch gleich, weil das Wort nostram anders als von Gleichheit nicht verstanden werden kann.[1]) Dagegen gebraucht die Schrift vom Sohne nie den Ausdruck „ähnlich"; sie nennt ihn Bild, aber mit der Beifügung: des unsichtbaren Gottes: Qui est imago invisibilis Dei[2]), damit man ihn nicht als ein gestaltetes (geschaffenes) Bild auffasse: ne imaginem conformationem sentires.[3]) Vom Menschen dagegen sagt sie, er sei nach Gottes Ähnlichkeit und Bild geschaffen, damit man nicht meine, er sei wesenhaftes, sondern erkenne, er sei nur ein ähnliches Bild.[4]) Wenn es vom Sohne heißt, er tue ähnliches, wie der Vater[5]), so ist auch beigefügt, er tue dasselbe. Ähnlich ist der Sohn nur bezüglich des Fleisches der Sünde: ad similitudinem carnis peccati.[6])

Oder ist vielleicht zu fürchten, auch der Sohn sei ungezeugt, wenn er dem Vater gleich ist? Allein die Schrift sagt, er sei Gott gleich.[7])

Endlich wird das *ὁμοούσιος* verworfen, weil es mißverstanden werden kann. Allein dann darf man viele Stellen der hl. Schrift tilgen, die auch mißverstanden werden können.[8]) „Man kann *ὁμοούσιον* falsch verstehen. Allein was geht das mich an, wenn ich es recht verstehe?"[9]) „Das *ὁμοούσιον* kann man falsch verstehen. Nun so mache man aus, wie man es richtig verstehen könne."[10]) „Ich bin aufgeregt und ärgere

---

[1]) c. Const. 20; de trin. III, 23. Petav. de trin. VI, 5, 15.
[2]) Coloss. 1, 15.
[3]) c. Const. 21.
[4]) l. c. in ps. 118, lit. X, 6.
[5]) Joh. 5, 19.
[6]) Röm. 8, 2. c. Const. 21.
[7]) c. Const. 22.
[8]) de synod. 85.
[9]) ib. 86.
[10]) ib. 88.

mich über die Zweideutigkeit des *ὁμοούσιον*. Nun dann höre mich gefällig an und ärgere dich nicht; mich regt auf das Nichtssagende des *ὁμοιούσιον*."[1]) Sind verschiedene Hypostasen ähnlich nicht bloß zum Schein, sondern ihrer Natur nach, dann ist die Ähnlichkeit eine wahre. Dies kann nicht geleugnet werden, wenn Gegenstände wesensgleich (*ὁμοούσιον*) sind. Ähnlichkeiten dagegen, welche nicht aus der Einheit des Wesens verschiedener Hypostasen hervorgehen, sind zu fürchten.[2])

Es läßt sich nicht leugnen, daß man aus der letzten Stelle, wie auch aus dem oben zitierten[3]) Vergleiche zwischen dem Sohne Gottes einerseits und Seth, dem Sohne Adams, andererseits auf eine bloß generische, nicht numerische Einheit zwischen Vater und Sohn schließen könnte. Allein dem Hilarius ist es an den angezogenen Stellen bloß um den Nachweis zu tun, daß, wenn „ähnlich" als wesensähnlich aufgefaßt wird, „ähnlich" und „gleich" identische Begriffe sind. Daß diese Identität eine numerische, nicht aber generelle ist, spricht Hilarius an anderen Stellen bezüglich des Sohnes deutlichst aus.

Die Anschauung des Hilarius betreffs des *ὁμοούσιον* und *ὁμοιούσιον* gibt Werner mit den Worten wieder: „Die Formel *ὁμοούσιος* ist nichts anderes als das richtig verstandene *ὁμοιούσιος*; wer letztere aufrichtig bekennt, hat keinen vernünftigen Grund, dem ersteren seine Zustimmung zu versagen."[4])

---

[1]) de synod. 89.

[2]) l. c. Athan. de synod. 21.

[3]) cf. S. 96.

[4]) Werner, Gesch. der polem. u. apolog. Lit. II, 90. Petav. de trin. IV, 6, 9—13; V, 8, 5f. Basil. ep. VIII, 3. Bonav. 1. dist. 2. dub. 6. Facundus, pro defens. X, 6; Viehhauser, Hil. P. 43ff. Reinkens, Hil. v. P. 181. Frohschammer, Theol. Quartalschr. 1850; Alzog, Patrol. 353; Franzelin, de Deo trino, 245ff. Nirschl, Patrol. II, 81; Heinrich, Dogm. Theol. IV, 360ff. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. zur Zeit d. Kirchenväter, 279; Schwane, Dogmengesch. II, 118f.

7. Das göttliche Gebilde hat die Eine geistige und göttliche Natur seines Prinzips.

Hat nun der Sohn die ganze Natur des Vaters, so muß, weil diese Geist ist, auch die Natur des Sohnes dieser Geist sein.[1]) Um diese untrennbare Zugehörigkeit zu Gottes Wesen zu lehren, gab die hl. Schrift dem immanenten Tun Gottes die Namen Verbum, Weisheit, Kraft; denn hierunter denken wir uns nach menschlicher Analogie etwas zum Wesen des Denkenden Gehöriges.[2])

Diese Einheit des Geistes zwischen Vater und Sohn bezeugt die hl. Schrift eingehend: Cum venerit advocatus ille, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre meo procedit, ipse testificabitur de me.[3])

Der hl. Geist, den der Sohn vom Vater schickt, geht von diesem aus. Nun sagt der Sohn des weiteren von diesem Geiste, daß er von ihm empfangen werde (was, sei es eine Macht oder Fähigkeit oder Lehre ist zunächst belanglos), und zwar deswegen, weil alles, was des Vaters ist, auch des Sohnes ist: Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt; propterea dixi, de meo accipiet, et annuntiabit vobis.[4]) Daraus muß man korrekt schließen, daß derselbe Geist auch vom Sohne aus-

---

[1]) de trin. XII, 8; cf. S. 61; in ps. 138, 21.

[2]) de trin. VII, 11: Verbi enim appellatio in Dei filio de sacramento nativitatis est, sicuti sapientiae et virtutis est nomen: quae cum in Dei filium cum substantia verae nativitatis extiterint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt. . . . Et idcirco earum rerum unigenito Deo aptata cognomina sunt, quae cum eum subsistentem ex nativitate consumment, tamen Patri insint ex indemutabilis virtute naturae . . . Natura (Christi) his internarum rerum significata nominibus est . . . Ut non alienus (filius) esse a natura paternae divinitatis posset intelligi, per haec proprietatum nomina subsistens ostensus est, quibus ex quo substiterat, non carebat; de trin. XII, 52. Marius Vict. adv. Ar. I, 32.

[3]) Joh. 15, 26; de trin. VIII, 19.

[4]) l. c. 16, 15; de trin. VIII, 20.

geht; das ist Lehre Christi.[1]) Will man aber dies nicht annehmen, so muß doch sicher der Schluß gelten, daß der Geist, wenn er vom Sohne deshalb empfange, weil dessen alles sei, was des Vaters ist, auch vom Vater empfange. Es bedingt also keinen Unterschied, von wem, ob vom Vater oder vom Sohne, der hl. Geist nimmt, wenn die Gabe des Vaters auch als eine Gabe des Sohnes dargestellt wird, und daher besteht kein Unterschied zwischen Vater und Sohn, sondern eine volle Einheit.[2]) Und zwar besteht zwischen ihnen nicht eine Einheit bloß des Willens, wie die Arianer behaupten, sondern des Seins, weil es ja heißt, alles, was des Vaters ist, ist mein; wie auch: alles was mein ist, ist dein.[3])

Diese Doktrin bestätigt der Apostel: Vos autem non estis in carne, sed in spiritu, siquidem Spiritus Dei in vobis est. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est per peccatum, spiritus autem vita est per justitiam. Si autem Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter Spiritum Suum, qui habitat in vobis.[4]) In den Gläubigen wohnt sowohl der Geist Gottes als auch der Geist Christi. Christi Geist ist aber zugleich der Geist desjenigen, der Christum von den Toten erweckte (d. h. der Geist Gottes) und dieser Geist ist es wiederum, der uns auferwecken wird und zwar wegen des Geistes, der in uns wohnt (also wegen des Geistes Gottes und Christi). Somit besteht eine volle Identität zwischen Gottes und Christi Geist.

---

[1]) de trin. l.c.: Non enim in incerto Dominus reliquit. Franzelin, de Deo trino, 472.

[2]) de trin. VIII, 20: Non habet haec unitas diversitatem: nec differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio. Ruiz, de trin. disp. 67. sect. 2. n. 2; disp. 110. sect. 4. n. 15. Mar. Victor. adv. Ar. I, 55; Didym. de Spir. S. II, 516.

[3]) Joh. 17, 10.

[4]) Rom. 8, 9—11. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, Commentar. in ep. ad Rom. 394.

„Unterscheide also, o Häretiker, den Geist Christi vom Geiste Gottes, und den Geist des von den Toten auferweckten Christus von dem Geiste des Christum von den Toten auferweckenden Gottes, da der in uns wohnende Geist Christi der Geist Gottes ist, und da der Geist des von den Toten auferweckten Christus doch der Geist Gottes ist, der Christum von den Toten auferweckte.“ [1])

Diese Identität des Geistes zwischen Vater und Sohn bleibt bestehen, mag man „Geist“ als Natur oder als Etwas an dieser Natur (res naturae) d. h. mag man ihn essentiell oder hypostatisch auffassen[2]), denn da mit dem Etwas der Natur auch die Natur dieses Etwas in uns wohnt, und diese Natur, d. h. der hl. Geist, nach den Worten des Apostels, identisch ist mit dem Geist Christi und dem Geist der Vaters, so muß auch die Natur der Personen identisch sein.[3])

Dieses Einwohnen lehrte Paulus, weil ihm die Worte Christi bekannt waren: Si quis diligit me et verbum meum servabit: et Pater meus diligit eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.[4]) Dieses Wohnen kann also nicht als ein Zusammenwohnen von zwei Geistern[5]) oder wesensverschiedenen Personen verstanden werden; denn hiegegen würde Paulus nach den obigen Worten[6]) remonstrieren; sondern es muß dieses Zusammenwohnen in geheimnisvoller

[1]) de trin. VIII, 21; 27. Faust. Rej. (?) de Spirit. S. I, 10.

[2]) de trin. VIII, 22. cf. S. 26; Tertull. adv. Prax. 26; Didym. de Spir. S. II, 519.

[3]) de trin. VIII, 26: Et cum per naturam rei natura ipsa habitet in nobis, indifferens natura Filii esse credetur a Patre, cum Spiritus Sanctus, qui et Spiritus Christi et Spiritus Dei est, res naturae esse demonstretur unius. Quaero nunc igitur, quomodo non ex natura unum sunt? . . . Res naturae Filii est, sed eadem res et naturae Patris est. Excitantis Christum a mortuis Spiritus est; sed idem Spiritus Christi est a mortuis excitati. In aliquo differat Christi et Dei natura, ne eadem sit, si praestari potest ut Spiritus, qui Dei est, non sit et Christi. ed. maur. II, 231c.

[4]) Joh. 14, 23.

[5]) ed. maur. II, 232f.

[6]) Röm. 8, 9—16; S. 101.

Weise als Ein Wohnen geistesgleicher Personen betrachtet werden. Deus igitur Christus est unus cum Deo Spiritus.[1])

Eben wegen dieser Wesenseinheit des Geistes Christi mit Gottes Geist schreibt der Apostel: Propter quod notum facio vobis, quia nemo in Spiritu Dei dicit anathema Jesum.[2]) Wenn niemand, in dem der Geist Gottes wohnt, Christum verflucht, diejenigen aber verflucht sind, die ein Geschöpf als Gott verehren[3]), so kann Christus kein Geschöpf sein.[4]) Ferner hat nur der den hl. Geist, der den Sohn einen wahren, nicht aber, der ihn einen bloß nominellen Herrn nennt: Et nemo potest dicere Dominum Jesum, nisi in Spiritu Sancto.[5])

Daß aber Christus wahrer Herr sei, lehrt Paulus, indem er sagt, daß der Herr den Geist Gottes besitze: Divisiones autem donorum sunt, idem autem Spiritus est; et divisiones ministeriorum sunt, et idem ipse Dominus; et divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad id quod utile est. Huic quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri autem fides in eodem Spiritu, alii donum curationum in eodem Spiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio linguarum.[6]) Die Manifestation des hl. Geistes geschieht also durch die Charismen.[7]) Nun lehrt der hl. Paulus, daß diese verliehen werden sowohl durch den Geist, als in dem Geist. Beides aber ist nicht gleichbedeutend, weil durch den Geist nicht

---

[1]) de trin. VIII, 27. in ps. 119, 15; 120, 9; 122, 3; 126, 7; 131, 6; 23.

[2]) 1. Cor. 12, 3. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, Comment. in prior. ep. ad Cor. 357.

[3]) Röm. 1, 25.

[4]) de trin. VIII, 28; in Matth. XII, 17; Ambros. de fide I, 16, 103 f; Mar. Victorin. adv. Ar. I, 18; Basil. adv. Eun. V, 3.

[5]) 1. Cor. 12, 3.

[6]) 1. Cor. 12, 4—10. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, l. c. 363 f. de trin. VIII, 29.

[7]) de trin. VIII, 30. ed. maur. II, 235 a.

identisch ist mit in dem Geist. Nicht minder geschieht dieselbe Verteilung der Charismen durch Gott und durch den Herrn. Und doch tut endlich alles Ein und derselbe Geist. Daraus müssen wir, wenn anders wir im hl. Geiste Jesum als Herrn bekennen wollen, nach der Anschauung des Apostels folgern, daß Gott (der Vater) Alles tue, der Sohn aber das Werk des Vaters vollführe, beide aber Eines Geistes seien, weil ein und derselbe Geist in den Charismen sowohl das Werk des Vaters als das des Sohnes vollbringt.[1])

Wollte man jedoch nicht zugeben, daß der Geist Christi derselbe sei, der als Geist Gottes die Charismen bewirkt, so entgegnet allsogleich der Apostel, daß alle diese Geschenke einzig durch Jesus Christus geschehen: Sicut enim corpus unum est, membra autem habet multa; omnia autem membra ex uno corpore, cum sint multa, unum est corpus: sic et Christus.[2]) Das Prinzip, durch welches alle Glieder durch Gott, durch den Herrn, durch den Einen Geist die Charismen empfangen, ist der Eine Leib aller Glieder, Christus.[3])

Oder soll vielleicht darin ein Wesensunterschied zwischen dem Geist Christi und Gottes liegen, daß der Apostel die Verrichtungen auf Christus, die Wirkungen auf Gott bezieht (divisiones ministeriorum — d. operationum)? Allein der hl. Paulus sagt, Gott habe in der Kirche einige zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Lehrern eingesetzt (Verrichtungen); dann habe er Kräfte gegeben, Heilung der Krankheiten, die Macht des Beistandes, Leitung der

---

[1]) de trin. VIII, 31: Et si in Spiritu Sancto Jesum Dominum confiteris, intellige tripertitae significationis in Apostolo virtutem cum in divisionibus donorum idem Spiritus est, et in divisionibus ministeriorum idem Dominus est, et in divisionibus operationum idem Deus est: et rursum omnia inoperans unus Spiritus, unicuique sicut vult dividens. Et apprehende, si potes, Dominum in divisione ministeriorum, et Deum in divisione operationum, hunc eundem unum esse Spiritum, et inoperantem, et prout vult dividentem: quia in divisionibus donorum unus est Spiritus, et idem Spiritus operetur ac dividat.

[2]) 1. Cor. 12, 12. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, l. c. 375.

[3]) de trin. VIII, 32.

Prophetie, Gaben, verschiedene Sprachen zu reden oder zu erklären[1]) (Wirkungen). Beides aber, die Verrichtungen sowohl, als auch die Wirkungen bezieht der Apostel unterschiedslos auf Gott. Oder hat Christus diese Gaben vielleicht deswegen nicht verliehen, weil Gott sie verleiht? Allein der Apostel sagt: Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi[2]), und: Qui descendit, ipse est qui et ascendit super omnes coelos, ut adimpleat omnia. Et ipse dedit quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, quosdam autem evangelizantes, quosdam autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii.[3]) So bezieht der Apostel die Gaben Gottes unterschiedslos auf Christus.[4])

Oder ist etwa darin eine Wesensdifferenz zu finden, daß der Apostel den Vater „Gott", den Sohn dagegen „Herr" nennt? Ja dieser Einwand läßt sich noch dadurch verschärfen, daß der hl. Paulus an anderer Stelle wie den Sohn den Einen Herrn, so den Vater den Einen Gott heißt, so daß man meinen könnte, der Apostel wolle nur den Vater als den Einen Gott anerkennen, den Sohn dagegen von der Gottheit ausschließen: Sed nobis unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum[5]); und: Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium et per omnes et in omnibus nobis.[6])

Allein Paulus wußte, daß es nach dem Worte des Herrn: Haec est enim voluntas Patris mei, ut omnis qui vidit Filium et credit in eum habeat vitam aeternam[7]) notwendig sei, beim Glauben an den Einen Gott Vater auch an den Einen Herrn

---

[1]) 1. Cor. 12, 27f.
[2]) Ephes. 4, 7.
[3]) l. c. 4, 10—12.
[4]) de trin. VIII, 33.
[5]) 1. Cor. 8, 6.
[6]) Ephes. 4, 5f.
[7]) Joh. 6, 40.

Jesus Christus zu glauben. Und so bezeichnet er mit den Worten: Unus Deus und unus Dominus die geheimnisvolle Einheit des Vaters und Sohnes wie im Glauben, so auch in der Natur.[1]) Wäre das Einssein (nämlich unus sc. Deus) hier nicht essentiell, sondern persönlich aufzufassen, d. h. würde das Eingottsein zur Proprietät des Vaters gehören, dann würde das Eingottsein des Vaters freilich dem Sohn nicht übrig lassen, daß auch er Gott wäre; aber das Einherrsein des Sohnes dem Vater ebensowenig mehr gestatten, daß er noch Herr sein würde. Was hat aber dann Gott für eine Macht, wenn er nicht Herr, und der Herr (der Sohn) für eine Kraft, wenn er nicht Gott ist, während doch Gott erst dann vollkommen Gott ist, wenn er Herr, und ebenso der Herr erst dann vollkommen Herr ist, wenn er auch Gott sein wird?[2]) Dadurch also, daß der Apostel den Vater den Einen Gott, den Sohn den Einen Herrn nennt, weist er darauf hin, daß eine Person ohne die andere nicht gedacht werden kann: per id quod unus est Deus et unus est Dominus, in Deo demonstratur et Dominus, sicut et Deus demonstratur in Domino.[3]) Eine Person wäre ohne die andere unvollkommen. Beide sind Eins, indem beide durch denselben Geist belebt sind, so daß unter dem Einen Gott der Eine Herr und unter dem Einen Herrn der Eine Gott zu verstehen ist (communicatio idiomatum: mutuum sagt Hilarius de trin. VIII, 38), nicht aber dadurch, daß jede Person für sich (non ad solitudinem singularis[4]) Gott und Herr ist. In diesem Falle würden zwei von einander unabhängige Götter und Herren gedacht werden müssen.[5])

---

[1]) de trin. VIII, 34.

[2]) de trin. VIII, 35; 40. Ambros. de fide I, 3, 26.

[3]) de trin. VIII, 36.

[4]) de trin. VIII, 36.

[5]) l. c. cf. ib. VIII, 41; in ps. II, 12. Athenag. Legat. 10. Cyrill. Alex. thes. assert. 9. (M. 75, 116); Tertull. adv. Prax. 13; Ambros. de fide I, 3, 26; Anselm. de proc. S. Spir. 21; Anast. Antioch. de trin. or. I (Canis. I, 444); Fulg. Rusp. ep. 8. ad Donat. c. 3 (M. 65, 363).

Oder sollte Christus tatsächlich nur Herr, nicht auch Gott sein? Allein der Apostel schreibt: Quorum Patres et ex quibus Christus, qui est super omnia Deus.[1]) Der Sohn also ist Gott und gewiß kein Geschöpf (kein nomineller Gott), weil er über Alles Gott, daher Gott der Geschöpfe ist.[2]) Wie sehr aber der Sohn über Alles Gott und daher vom Geiste Gottes unzertrennlich ist, bekennt Paulus mit den Worten, daß Ein Gott sei, aus dem Alles, und Ein Herr durch den Alles.[3]) Die ganze Schöpfung wird also ebenso auf den Vater, aus dem Alles, wie auf den Sohn, durch den Alles ist, bezogen, beide haben somit Eine Kraft und daher ohne jeden Unterschied Eine Natur. Denn wenn es „zum Bestehen des Universums den Geschöpfen eigen und genügend wäre, daß sie aus Gott sind, wie hätte er (Paulus) nötig, zu erwähnen, daß das, was aus Gott ist, durch Christus sei, außer weil es ein und dasselbe ist, durch Christus sein und aus Gott sein?" Wie das Herr- und Gottsein, so ist auch das ex quo und das per quem ein gegenseitiges, dient nicht zur Differenzierung der Natur, sondern der Personen.[4])

Und der Apostel erklärt ausdrücklich, daß die beiden hypostatischen Eigentümlichkeiten (das ex quo und das per quem) Einer Natur zukommen: Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula, amen.[5]) Alles, was gemacht wurde aus dem ex ipso (dem Vater) und dem per ipsum (dem Sohne) wird nun schließlich bezogen auf den in ipso. Dieser ist nach den oben dargelegten Worten des Apostels[6]) der hl. Geist, denn in ihm wird Alles verteilt. Dieser Geist ist aber, wie ebenfalls oben aus den Worten des Apostels gezeigt wurde[7]), identisch mit dem Geist Christi und

[1]) Röm. 9, 5.
[2]) de trin. VIII, 37.
[3]) 1. Cor. 8, 6.
[4]) de trin. VIII, 38.
[5]) 1. Röm. 11, 36.
[6]) 1. Cor. 12. 4—10; cf. S. 103.
[7]) cf. S. 101.

dem Geiste Gottes; er ist der Geist, der sowohl in den Dienstleistungen des Herrn (des Sohnes), als auch in den Wirkungen Gottes (des Vaters) alles wirkt und verteilt, und sonach besteht eine allseitige Identität zwischen diesem Geist, der Alles tut und in dem Alles geschieht, und dem Geiste Gottes und dem Geiste des Herrn. Vater und Sohn sind sonach Einer Natur.[1])

Infolge dieser absoluten Einheit der Natur des Vaters und Sohnes besteht, gegen die Annahme der Häretiker, in ihrer Natur nicht die leiseste Differenz.[2]) Bestände eine solche, dann wäre der Sohn allein Herr, Gott der Vater also nicht. Damit wäre aber, wie schon bemerkt, der Vater unvollkommen, da er nicht Herr, wie auch der Herr, wenn er nicht Gott wäre. Deshalb muß man, wenn man Gott denkt, in ihm auch den Herrn, und wenn man den Herrn denkt, in ihm auch Gott mitdenken, weil der Vater nur als Gott und Herr vollkommen ist, wie der Sohn als Herr und Gott. So treffen beide Personen in einer geheimnisvollen Natureinheit zusammen (sacramentum unitatis ád utrumque est) und zwar gerade deshalb, weil jede Person in ihrem hypostatischen Sein einzig (unus) ist; der Vater, weil er einzig ist als Gott (ex quo); der Sohn, weil er einzig ist als Herr (per quem). Denn wäre der Vater nicht Gott allein, sondern Gott und Herr, dann brauchte er das Herrsein des Sohnes, und dieser

---

[1]) de trin. VIII, 39: Cum enim specialiter Deo id adscripserit (Paulus), ut ex eo omnia; et proprium Christo detulerit, ut per eum omnia; et nunc honor Dei sit, quod ex ipso et per ipsum et in ipso sint omnia; et cum Spiritus Dei idem sit et Spiritus Christi; vel cum in ministerio Domini et in operatione Dei Spiritus unus operetur et dividat: non possunt non unum esse, quorum propria unius sunt; cum in eodem Domino Filio, et in eodem Deo Patre, unus atque idem Spiritus in eodem Spiritu Sancto dividens, universa perficiat. cf. III, 4: ut spiritus Pater, ita et Filius spiritus. in Matth. 12, 17. Athenag. Legat. 10; Didym. de Spir. S. II, 507. Ganz ähnlich wie Hilarius Mar. Victor. adv. Ar. I, 18, 59 und Fulg. Rusp. c. serm. Fastid. 3 (M. 65, 511).

[2]) de trin. VIII, 40f.

das Gottsein des Vaters nicht, wenn er nicht einzig Herr, sondern Herr und Gott wäre.[1])

Die geheimnisvolle Natureinheit bildet der hl. Geist, so daß unter diesem Geist, wie sensu recto der Paraklet, so sensu obliquo wenigstens Vater und Sohn verstanden werden können. Da nämlich Gott (Vater) den Geist des Herrn, der Herr (Sohn) den Geist Gottes (des Vaters) hat, so ist es möglich, daß, wenn vom Geist des Herrn die Rede ist, der Vater; wenn vom Geist Gottes, der Sohn; wenn vom Herrn schlechthin, der Paraklet gemeint ist. So wenn es heißt: Spiritus Domini super me[2]), kann unter Dominus nur der Vater verstanden werden, weil doch der Sohn nicht selbst über sich sein kann. Diese Auffassung bestätigen die Worte: Ponam super eum Spiritum meum[3]), was offenbar vom Vater zu verstehen. Dagegen kann in den Worten des Sohnes: Si autem in Spiritu Dei ego ejicio daemonia[4]) nur der Vater unter Deus

---

[1]) de trin. XI, 1: Unus enim uterque est, non unione, sed proprietate: dum et unicuique proprium est ut unus sit, vel Patri esse quod Pater est, vel Filio esse quod Filius est; et id, quod uterque in proprietate sua unus est, sacramentum unitatis ad utrumque est: quia et unus Dominus Christus Deo Patri non potest auferre quod Dominus est, et unus Deus Pater uni Domino Christo non intelligitur negare quod Deus est: cum si per id, quod Deus unus est, non et Christo proprium esse videtur ut Deus sit; necesse est per id, quod unus Dominus Christus est, non et Deo debitum esse intelligatur ut Dominus sit, si id, quod unus est, non sacramenti sit significatio, sed unionis exceptio. in ps. 61, 9; de trin. VIII, 41: Tenet hanc itaque manentis in Patre Filii et Patris in Filio fidem, unum Deum Patrem et unum Dominum Christum sibi esse Apostolus praedicans: cum in Domino Christo et Deus esset, et in Deo Patre esset et Dominus; et unum esset uterque quod Deus est, et unum esset uterque quod Dominus est: quia imperfectum et Deo, nisi Dominus sit, et Domino intelligatur esse, nisi Deus sit. Atque ita cum uterque unus est, et unus significatur in utroque, et non est uterque sine uno. Didym. de Spir. S. II, 512; Theodoret. de trin. (M. 83, 1168); Anselm. de proc. Spir. S. 21.

[2]) Luc. 4, 18.

[3]) Matth. 12, 18.

[4]) ib. 12, 28.

gemeint sein, da nur durch Gottes Kraft Teufel ausgetrieben werden können. Unter Geist ist aber hier nicht direkt Vater und Sohn zu verstehen, sondern die Natur Gottes, die im Tun des Vaters und Sohnes ihre Kraft äußert: haec enim videntur non ambigue vel Patrem significare, vel Filium, virtutem tamen naturae manifestantia.[1]) Aber auch der Paraklet kann unter Herr verstanden werden: Erit in novissimis diebus, dicit Dominus: effundam de Spiritu meo in omnem carnem[2]), was am Pfingsttag geschah.[3])

So ist wie Paulus lehrt, nur Ein Gott Vater und Ein Herr Jesus Christus und Eine hoffnungsvolle Berufung, Eine Taufe, Ein Glaube an die göttlichen Personen, und daher wäre der weder berufen, noch getauft, noch gläubig, der diese Einheit leugnen würde.[4])

Dieselbe Wahrheit, daß nämlich eine Person in der andern existiere, lehrt auch Christus, wenn er sagt, der Vater präge sich als Gott in ihm aus: Operamini escam, non quae interit, sed escam, quae permanet in vitam aeternam, quam Filius hominis dabit vobis. Hunc enim Pater signavit Deus.[5])

Die Siegel haben die Eigenschaft, daß sie ohne jegliche Minderung die ganze Gestalt dessen zum Ausdruck bringen, was ihnen eingeprägt wird; sie bekommen alles, was ihnen eingeprägt wird, geben aber auch den ganzen Eindruck wieder. Wenn nun der Herr sagt, der Vater habe ihn gezeichnet, so muß hiebei zwar das Materielle, das sich bei körperlichen Siegeln findet, hinweggedacht werden und ebenso die Verschiedenheit, die zwischen dem härteren Gegenstand, womit gesiegelt wird, und dem weicheren, in welchen das Siegel

---

[1]) de trin. VIII, 23; in Matth. XII, 11.

[2]) Act. 2, 16.

[3]) de trin. VIII, 25. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes 500f; Didym. de Spir. S. III, 525.

[4]) ib. VIII, 40; XI, 1f. Athan. ad Serap. I, 30; Basil. de Spir. S. II, 4; V, 7.

[5]) Joh. 6, 27; de trin. VIII, 42.

eingedrückt wird, besteht[1]); allein um den Beweis zu liefern, er habe die Kraft, ewige Speise zu verleihen, sagt Christus, der Vater habe ihn bezeichnet, er habe also die ganze Gestalt Gottes in sich, weil Gott, wenn er sich selbst abdrücke, nichts anderes als die göttliche Gestalt hervorbingen könne.[2])

Paulus, der Verkündiger des Evangeliums, bringt uns vermöge des Geistes, der durch ihn spricht, zur näheren Erkenntnis dieser Wahrheit: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed se exinanivit, formam servi accipiens.[3]) Der von Gott Bezeichnete ist also die Gestalt Gottes (aliud praeterquam Dei forma esse non potuit[4]), und behält alles, was Gottes ist, abgebildet in sich. Wegen dieses Verbleibens in der Gestalt Gottes konnte Paulus sagen, daß es für Christus, auch als er Knechtsgestalt annahm, nichts Räuberisches war, Gott gleich zu sein. Es entäußerte sich da Christus der Gestalt (der äußeren Erscheinungsweise[5]) Gottes, blieb aber in der Gestalt Gottes, weil er ja von Gott als Gott ausgeprägt war.[6])

Oder sollte der Sohn, weil in der Form Gottes, ein Gott anderer Art sein, als der Vater, der ihn ausprägte, wie ja auch bei den Siegeln eine Verschiedenheit besteht zwischen dem Siegel und dem Gesiegelten, indem dieses das konkave

---

[1]) Das Materielle muß man sich bei Christus deshalb hinwegdenken, weil materielle Siegel stets leblose Gegenstände sind, was bei Christus nicht zutrifft. de trin. VII, 37.

[2]) de trin. VIII, 44; X, 6. Basil. de Spir. S. VI, 15.

[3]) Philipp. 2, 6f.

[4]) de trin. VIII, 45; II, 8.

[5]) cf. S. 15f. Die Erscheinungsweise des menschgewordenen Verbums zeigte nicht die Gestalt, das Wesen Gottes: ein Gedanke, den Hilarius häufig ausspricht; cf. z. B. S. 90ff. Dies die evacuatio bei Hilarius; cf. de trin. IX, 14: Cumque accipere formam servi, nisi per evacuationem suam, non potuerit qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu.

[6]) de trin. VIII, 45. Zeitschr. für kath. Theol. XXI, 283f. Marius Victorin. adv. Ar. II, 4: Hoc ergo quod est esse, Deo (d. h. dem Vater) damus, formam autem Christo, quia per filium cognoscitur pater.

Bild des konvexen Siegels wiedergibt? Allein wenn wirklich jemand so töricht sein und meinen sollte, Gott könne sich zu was anderem als zu Gott formen und in der Gestalt Gottes könne etwas anderes als Gott sein, der muß hören, daß alle Zungen sagen, Jesus sei als Mensch in der Herrlichkeit Gottes.[1]) War er in dieser Herrlichkeit, d. i. in der Natur Gottes, als er Knechtsgestalt hatte, in was ist er dann, als er in Gottes Gestalt war? Sollte Christus als Geisteswesen nicht in der Natur Gottes gewesen sein, wenn er als geborener Mensch in der Herrlichkeit Gottes war?[2]) Ist aber derjenige Gott, der in der Herrlichkeit Gottes ist, dann auch, der in dessen Gestalt ist. Der aber darinnen ist, kann davon nicht getrennt werden und kann darum kein Gott anderer Art sein.[3])

Daß er nicht seiner menschlichen Natur nach als in der Gestalt Gottes befindlich gedacht werden kann, lehrte Paulus mit den Worten: Qui est imago Dei invisibilis.[4]) Jedes Bild bringt notwendig die Gestalt seines Vorbildes zum Ausdruck. Soll nun der unendliche Gott seiner Gestalt nach (ad speciem) durch ein Bild von begrenzter Form wiedergegeben werden können? Wäre aber der Sohn anderer Natur als Gott, dann entstünde die Frage, was für ein Bild des unsichtbaren Gottes er denn wäre: ein körperliches, sichtbares, lokal bewegliches Bild? Allein sind nicht Christus und Gott gemäß der Schrift Geisteswesen? Wird aber Christus als Geisteswesen in gestalteter, körperlich beschränkter Weise aufgefaßt, dann kann er, weil körperlich, nicht mehr das Bild des unsichtbaren Gottes, und weil begrenzt und gemessen, nicht mehr Ausdruck des unbegrenzten Wesens sein.[5])

---

[1]) Philipp. 2, 10.

[2]) de trin. VIII, 46.

[3]) ib. VIII, 47; c. Constant. 19.

[4]) Coloss. 1, 15.

[5]) de trin. VIII, 48; de synod. 13; 15. Aus l. c. VIII, 48 läßt sich offenbar keine bloß generelle Einheit zwischen Vater und Sohn folgern, wie Schwane, Dogmengesch. II, 118 meint. Orig. c. Cels. VII, 43; Basil. adv. Eunom. III, 6; Athan. or. I, 20; 21.

Paulus lehrt die richtige Auffassung. Wie Christus sagt, der Vater werde in ihm gesehen vermöge der Werke, die er verrichte, man müsse also von der Kraft der Natur auf die Natur (Wesen) dieser Kraft schließen, so bemerkt auch der Apostel, man müsse aus den Werken des Sohnes, des Bildes Gottes, die Natur dieses Bildes erschließen. Er schreibt nämlich: Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso constituta sunt omnia in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive potestates, sive principatus, sive dominationes, omnia per ipsum et in ipso condita sunt, et ipse est ante omnes, et omnia ipsi constant, et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est initium, primogenitus ex mortuis, ut fieret in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, et per ipsum reconciliari omnia in eum.[1])

Das Bild des unsichtbaren Gottes schafft also auch Unsichtbares. Demnach hat er es nicht nötig, sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes zu sein. Und damit man ja nicht meine, er sei Bild mehr der Gestalt (der Erscheinungsweise) als der Natur Gottes, heißt ihn Paulus Bild des unsichtbaren Gottes (nicht der unsichtbaren Form, während er doch auch gesagt hatte, er sei in der Form Gottes), dabei ist die Gottheit in ihm zu erkennen durch seine Werke, nicht durch seine sichtbare Erscheinungsweise (visibili qualitate).[2])

Welcher Art sind nun seine Werke und daher seine Natur? Um uns das zu veranschaulichen, gibt Paulus das Geistige und Geheimnisvolle durch sinnliche Operationen wieder.

Die Werke des Sohnes sind die Prinzipien von Allem und daher ist seine Natur das Prinzipsein.[3])

---

[1]) Coloss. 1, 15—20.

[2]) de trin. VIII, 49; c. Const. 21. Daß hier (VIII, 49) statt invisibili qualitate die von ed. maur. mißbilligte Lesart visibili allein Geltung haben kann, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Will ja Hilarius jede Sichtbarkeit von imago ausschließen. Zudem hat die Parallelstelle de trin. XI, 5 conspicabili. cf. S. 14.

[3]) cf. S. 79.

Paulus sagt nämlich, daß im Sohn, aber auch durch den Sohn Alles geschaffen sei, daß deshalb Alles in ihm seinen Bestand habe und er hiedurch der Anfang (initium), der Erstgeborne (primogenitus) von Allem sei. Und zwar ist er, der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, das Haupt des Leibes der Kirche; der Erstgeborne der Geschöpfe ist zugleich der Anfang, der Erstgeborne der Toten. So ist also das Bild Gottes für uns Leib; der Erstgeborne der Kreaturen zugleich (für die Toten) Erstgeborner zum ewigen Leben (ad aeternitatem); der Erstgeborne der in ihm bestehenden geistigen (invisiblia) Wesen zugleich der Erstgeborne der in ihm geschaffenen menschlichen Wesen (humana visibilia), die in ihm aus dem Tode zum ewigen Leben wiedergeboren werden. So ist der Sohn schlechthin der Anfang: für Gott ist er (dessen erstes) Gebilde; für die Kreaturen deren Erstgeborner, der ihren gesamten Anfang in sich enthält. So ist in ihm die Fülle alles Seins und zwar in liebevoller Weise (complacita plenitudo), da in ihm und durch ihn und für ihn alles versöhnt wird, was in ihm und durch ihn und für ihn geschaffen ist.[1])

In dieser Weise ist also der Sohn das Bild (Gebilde) Gottes, weil Gott in ihm Alles geschaffen hat und aussöhnt;

---

[1]) de trin. VIII, 50: Reddidit Apostolus spiritalibus sacramentis corporeas operationes. Namque qui imago Dei invisibilis est, et ipse est caput corporis Ecclesiae; et qui primogenitus omnis creaturae est, idem initium, primogenitus ex mortuis est: ut in omnibus teneat primatum, dum nobis corpus est, qui Dei imago est; dum qui primogenitus creaturae est, idem primogenitus ad aeternitatem est; ut cui spiritalia debent, in primogenita creata, quod maneant, ei et humana debeant, quod in primogenito ex mortuis renascantur aeterna. Ipse est enim initium, qui cum filius sit, imago est; cum imago est, Dei est. Primogenitus quoque omnis creaturae est, continens in se universitatis exordium. Et rursum ipse caput corporis Ecclesiae est, et primogenitus ex mortuis, ut in omnibus teneat ipse primatum. Et quia omnia ei constant, in ipso complacita plenitudo consistit, dum in eo per ipsum in eum reconciliantur omnia, in quo per ipsum in ipso omnia sunt creata; in ps. 2, 28; 33. Athan. or. II, 63; Dion. Rom. op. Athan. de decret. Syn. 26.

Wesensbild, weil er selbst ebenfalls Alles schafft und aussöhnt. Und daß Gott es ist, der all das in Christus söhnend schafft, was durch Christus versöhnt wird, daß also der Sohn trotz seiner Subsistenz vermöge der mit ihm Einen Natur des Vaters all dies wirkt, bezeugt wiederum der Apostel: Omnia autem a Deo, qui reconciliavit nos sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis, quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.[1])

Die Werke des Sohnes sind also Prinzipbereiten, seine Natur Prinzipsein, wie es beim Vater der Fall ist, und daher kann der Sohn sagen, daß er im Vater sei wie dieser in ihm; daß er und der Vater Eins seien; daß Alles sein sei, was dem Vater gehöre. Und daß dieses Gehören von dem Wesen des Vaters zu verstehen, nicht von den geschaffenen Dingen, die ebenfalls ihm gehören, daß also unter dem Sein des Sohnes nicht das geschaffene, sondern das wesentliche Sein zu denken sei[2]), lehrt der Apostel mit den Worten: Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.[3])

Wessen Gottes Fülle soll denn im Sohne wohnen, wenn nicht die des Vaters? Was soll es aber heißen, daß sie körperlich in ihm wohnt? Körperlich kann hier nicht im gewöhnlichen Sinne genommen werden, weil ein Körper, wenn er mit einem anderen vermengt wird, seine Subsistenz verliert (non exstabit in sese[4]), was beim Vater doch nicht zutreffen kann. Darum muß körperlich hier geistig, als im Gegensatz stehend zu bloß moralischer Einwohnung durch Willen und Gnade, aufgefaßt werden, als Wohnen des Vaters, also vermöge seiner wahren und ganzen (alle Prinzipien in sich enthaltenden und darum körperlichen) Fülle der Gottheit[5].) So ist Alles, was in Gott ist, unterschiedslos im Sohne,

---

[1]) 2. Cor. 5, 18f; de trin. VIII, 51; III, 7; X, 6.

[2]) de trin. VIII, 52f.

[3]) Coloss. 2, 9.

[4]) de trin. VIII, 54.

[5]) de trin. VIII, 54. Mar. Vict. adv. Ar. I, 25: corporaliter = substantialiter.

da eine Differenz nicht gedacht werden kann zwischen „Fülle der Gottheit" des Vaters und „Fülle der Gottheit" des Sohnes, ohne daß jedoch der Personenunterschied hiedurch aufgehoben würde, da doch die wohnende Person nicht identisch sein kann mit der bewohnten Person.[1])

So wohnt im Sohne die Fülle der Gottheit und zwar derart, daß sie sein Wesenseigentum ist; denn daß sie sein ist, lehrt der Apostel: Ea enim, quae invisibilia sunt ejus, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, aeterna quoque ejus virtus et divinitas.[2])

Rückblick.

Betrachtet man nun das Tun Gottes, so ist dessen Terminus ein Gebilde, das somit von Gott verschieden[3]) — imago sola non est[4]) —; das, weil sein Gebilde, auf ihn als seinen Urheber[5]) und zwar, weil dessen Wesensakt, auf ihn als seinen ewigen Urheber hinweist[6]); das, weil Gebilde eines vollkommenen Geisteswesens, selbst ein geistig vollkommenes, freies, darum persönliches[7]), sonach dem Urheber, dem Vater, der Kraft und Natur nach gleiches[8]) Gebilde (imago) sein muß. Unterschieden ist es von seinem Urheber einzig durch die Seinsweise, indem dieser, nämlich das prinzipiierende göttliche Sein, dieses Sein aus sich, das Gebilde dagegen es durch den Urheber und zwar aus der Natur[9]) desselben hat. Das

---

[1]) de trin. VIII, 54; 55; III, 17.
[2]) Röm. 1, 20; de trin. VIII, 56.
[3]) Gegen die Sabellianer.
[4]) de trin. III, 23; de synod. 13. Petav. de trin. VI, 6, 1.
[5]) de trin. VII, 37; VIII, 50; 51; X, 6.
[6]) Gegen Paul von Samosata u. die Arianer.
[7]) Gegen den Fanatismus des Valentin u. die Manichäer.
[8]) Gegen die Arianer.
[9]) de trin. III, 17. Gegen Hierakas u. die Arianer.

Verbum ist imago substantiae[1]), imago genuina[2]); der Urheber und sein Gebilde treffen im Wesen des Bildes zusammen: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.[3]) Der Sohn ist daher, wiewohl von Gott gestaltet, dennoch selbst wiederum in der Gestalt Gottes (er ist wesenhafte Gestalt — forma): Qui cum in forma Dei esset; quod enim in forma est, formatur in formam.[4]) Hilarius faßt also dieses Gestalten Gottes nicht als ein Gestalten irdischer Gebilde auf, wie Abälard meint.[5])

Drückt sich aber in einem Bilde das ganze Wesen und Leben des Urhebers aus, so nennen wir ein solches konsubstantielles Bild Sohn: Cum filius sit, imago est.[6]) Hoc vere est esse filium, paternae scilicet formae veritatem coimaginatae in se naturae perfecta similitudine retulisse.[7])

Um unserm Verständnisse dieses Verhältnis des göttlichen

---

[1]) de trin. III, 23. Hebr. I, 3 (?). Basil. homil. XXIV, 4; adv. Eunom. IV, 1. Von einem Wesensbilde gilt also die Definition: Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo; de synod. 13. Alex. Al. S. 1. q. 61. m. 2. art. 2; 3. m. 3. art. 2: Filius recte dictus est imago Patris ratione expressae in eo similitudinis. — Die Ähnlichkeit muß hier von dem ganzen Wesen verstanden werden, sagt Bonav. 1. dist. 2. dub. 6., denn in divina substantia est summa simplicitas.

[2]) de trin. IX, 31.

[3]) de trin. III, 23. Hieraus ergibt sich, daß Hilarius imago hypostatisch und essentiell, stets aber relativ nimmt: hypostatisch, wenn es den Sohn bezeichnet mit Hinweis auf den Vater, dessen Bild er ist; essentiell, wenn es Gott bezeichnet mit Hinweis auf die Geschöpfe, die nach Gottes Bild gemacht sind. Lomb. 1. dist. 28, 7; Bonav. 1. dist. 28. dub. 5: Dicendum, quod imago semper dicit respectum vel ad creatum, vel ad increatum, et quando dicit respectum ad increatum, dicitur personaliter et relative secundum rem; quando autem respectum creaturae, essentialiter dicitur et ad se, non quantum ad modum dicendi, sed quia toti Trinitati convenit. cf. idem, 1. dist. 31. art. 1. q. 1. in corp. Petav. de trin. VI, 7; Marius Vict. adv. Ar. I, 20.

[4]) in ps. 138, 15.

[5]) bei Martène, thes. anecd. V, 1174.

[6]) de trin. VIII, 50.

[7]) de synod. 15. Petav. de trin. V, 8, 4.

Wesensgebildes zu seinem Urheber nahe zu legen, hat Gott es uns unter dem Bilde einer irdischen Zeugung geoffenbart, indem er den Urheber Vater, das Gebilde Sohn nannte, ohne deshalb das göttliche Leben mit der irdischen Zeugung auf Eine Stufe zu stellen.[1])

Fünftes Kapitel.

Das göttliche Tun gleicht der irdischen Zeugung.

1. Der Vater.

Muß Gott, weil Urheber des Verbums, gemäß der hl. Schrift als Vater betrachtet werden, so ist klar, daß derselbe identisch ist mit der prinzipiierenden göttlichen Hypostase. Er muß also eine Person sein, die a se und Seinsprinzip schlechthin ist. In der Tat liegt diese Wahrheit im Begriff Vater ausgedrückt, wenn derselbe streng interpretiert wird, was ja notwendig ist, da uns vom Vater nichts als dieses Wort geoffenbart wurde.[2])

Wir verstehen nun unter „Vater“ ein Etwas (res[3]), eine Person[4]), einen Träger einer selbständigen Natur, nicht etwa einen bloßen Namen.[5]) Denn abgesehen davon, daß jeder Begriff solange in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen, als nicht positive Gründe dagegen sprechen[6]), ergibt sich die natürliche Bedeutung des Wortes Vater ausdrücklich aus

---

[1]) de trin. VI, 9; VII, 37; XII, 21.
[2]) ib. II, 5. Tertull. adv. Prax. 9.
[3]) ib. IX, 37. Ephraem Syr. de fide I, 35; II, 2.
[4]) ib. II, 6; IV, 9. Durand. 1. dist. 6. q. 2. ad 1.
[5]) ib. VII, 39.
[6]) ib. III, 22.

der Lehre Christi: Pater manifestavi nomen tuum hominibus. Es war somit die wichtigste Aufgabe des Sohnes, uns den Vater zu offenbaren, zu sagen, nicht daß er Gott sei: das wußten die Menschen längst[1]); auch das wollte der Sohn nicht sagen, daß Gott Alles machen könne, daß er Christum als Schöpfer der Erde erschaffen, ihn zum Schöpfer der Erzengel und Engel, des Sichtbaren und Unsichtbaren gemacht habe, sondern daß er Vater sei. Weil das die höchste Aufgabe des Sohnes ist, so würde die Tätigkeit der Propheten, die Menschwerdung des Verbums, die Geburt aus der Jungfrau, seine wunderbare Kraft, das Kreuz Christi als nichtig angesehen werden müssen, wenn man Gott nicht gemäß der Offenbarung des Sohnes als Vater auffaße.[2])

Somit ist der Vater eine Person. Ihr ist es eigen (proprietas; suum[3]): Omnia quae Patris sunt, mea sunt), den göttlichen Geist (Spiritum veritatis, qui a Patre meo procedit) als sein Leben, seine Natur (Sicut habet Pater vitam in semetipso) zu besitzen.[4])

Das Eigentum des Vaters, die Natur, die der Vater hat, ist somit das ganze göttliche Wesen samt all dessen Wesenseigenschaften. Wenn die Worte des hl. Athanasius[5]) und anderer Kirchenlehrer, der Vater sei, wenn er den Sohn nicht zeuge, ohne Wort u. s. w., so aufzufassen sein sollten, daß diese Eigenschaften in diesem Falle dem Vater mangelten, so trifft dieses bei Hilarius sicher nicht zu.[6]) Wenn er auch sagt:

---

[1]) de trin. III, 17: Hoc Moyses de rubo audivit, hoc Genesis in exordio creati orbis nunciavit, hoc lex exposuit, prophetae praetulerunt, homines in his mundi operibus senserunt, gentes etiam mentiendo veneratae sunt: non ergo ignorabatur Dei nomen. Sed plane ignorabatur. Nam Deum nemo cognoscit, nisi confiteatur et Patrem.

[2]) de trin. III, 22; in ps. 67, 21; 131, 6; 137, 7; in Matth. 23, 6. Alcuin, in Jo. VII, 39.

[3]) cf. S. 13.

[4]) de trin. VII, 20; IX, 31; 73.

[5]) Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 128.

[6]) Schwane, Dogmengesch. II, 122 f.

Neque in id unquam stultitiae atque impietatis erumpam, . . . ut te aliquando sine Sapientia et Virtute et Verbo suo, unigenito Deo Domino meo Jesu Christo fuisse praefiniam[1]), so versteht er hierunter nicht den Mangel der essentiellen, sondern der hypostatischen Weisheit u. s. w.

Welcher Art die Natur dieser Person sei, ergibt sich aus dem Begriff Vater: Habet tamen, ut diximus, naturae suae nomen in Patre.[2]) In diesem Worte liegt nämlich nicht notwendig der Begriff von Abstammung enthalten, und daher müssen wir annehmen, daß der göttliche Vater in der Tat von niemandem abstamme.[3]) Er ist also ohne Ursprung (sine origine[4]); hat sein Sein von niemandem[5]): Quis enim prior dedit . . . illi[6]); er ist ohne Anfang (ininitiabilis[7]); ungezeugt

---

[1]) de trin. XII, 52.

[2]) ib. II, 6.

[3]) de trin. II, 6; XII, 32. Athan. or. I, 21.

[4]) de trin. IV, 6. Iren. adv. haer. II, 1, 1; 2; 4; III, 8, 3. Novat. de trin. 31.

[5]) de trin. IV, 9 u. ö.

[6]) Röm. 11, 35. de trin. XI, 47.

[7]) de trin. IV, 6: Confitetur Patrem aeternum et ab origine liberum: confitetur et Filii originem ab aeterno: non ipsum ab initio, sed ab ininitiabili. Der Lombarde hat 1. dist. 29. c. 3. die Lesart: et Filii originem ab initio, gleich als ob der Vater initium genannt werden könne, und expliziert initium = principium, was Bonav. 1. dist. 29. art. 1. q. 1. ad 2., distinguierend zwischen principium esse u. pr. durandi, noch näher als pr. esse erklärt, damit dem Sohne nicht ein Anfang der Zeit, sondern nur des Grundes zugeschrieben werden müsse. Allein bei der Lesart ed. maur.: „ab aeterno“ schwindet jede Schwierigkeit, welche Lesart auch mehr mit der sonst von Hilarius dem Vater beigelegten Proprietät aeternus stimmt, während er als initium nur einmal den Sohn bezeichnet (cf. S. 114). — Die Ausgabe der opp. S. Bonav. Quarachi liest I, 507 die Stelle des Lombarden l. c.: „ab ininitiabili“, statt initiabili. Seiner Erklärung zufolge las der Magister ab initiabili, denn er übersetzt diesen Begriff mit principium: Nam licet filius principium de principio (= Vater), was er sicher nicht würde getan haben, wenn er ininitiabili gelesen hätte. Zudem wäre es sonderbar, den Vater jetzt initium, und allsogleich ininitiabilis zu nennen. Initiabilis ist ihm offenbar soviel als initiativum, wie Vasquez disp. 139 c. 1. n. 2. das Wort erklärt, und wie

(innatus[1]) oder, wie Hilarius zumeist sagt, innascibilis.[2]) Und da nur diese Eine Person den Namen Vater trägt, so ist auch nur diese innascibilis; dies ist ihre persönliche Eigentümlichkeit[3]), und daher ist der Vater schlechthin die Ungezeugtheit (innascibilitas[4]); innascibilis substantia oder natura[5]); una virtus innascibilis et una sine initio potestas.[6])

Diese Unabhängigkeit des Seins bezeugt die Offenbarung, wenn sie vom Vater sagt, es sei kein Gott außer ihm[7]), oder Christus sei von seinem Gott gesalbt worden[8]), während es vom Vater nicht heißt, daß er einen Gott habe, oder es sei kein Gott vor ihm[9]); der Sohn sei jemandens Gott[10]), weil ihm von Gott die Völker zum Erbteil geschenkt wurden[11]), er habe also den Vater zum Gott, während beim Vater dies nicht zutreffe[12]); der Vater allein wisse den Tag des Gerichtes[13]); sei nur durch den Sohn erkennbar[14]), der hl. Geist gehe vom Vater aus und der Sohn sende ihn vom Vater.[15]) Infolge dieser Anfangslosigkeit, wonach der Vater in keiner Weise prinzipiiert erscheint, ist er aeternus.[16])

Ob seiner Innascibilität muß der Vater aus sich sein,

---

es sich auch aus dem Lomb. selbst ergibt, wenn er sagt: ipse (der Sohn) est ab initiabili, id est a Patre, a quo sunt omnia. — cf. de trin. IX, 57. ed. maur. II, 303a; in ps. 63, 5; 118. lit. 19, 9.

1) de trin. II, 18. Bonav. ed. Quarach. I, Schol. p. 498f.

2) ib. II, 6 u. o.

3) ib. III, 2: IV, 9; 33; XII, 51; de synod. 60.

4) de trin. IV, 6; X, 6. Thom. 1. dist. 28. q. 1.

5) de trin. XI, 5; de synod. 26. Ruiz, de trin. disp. 52, sect. 6 n. 15.

6) de trin. IV, 15; 9.

7) Deut. 32, 39; de trin. IV, 33.

8) Ps. 44, 8. de trin. IV, 35.

9) Js. 43, 10; de trin. IV, 36.

10) Os. 1, 7; de trin. IV, 37.

11) Ps. 2, 8; de trin. l. c.

12) de trin. IV, 37.

13) Marc. 13, 32. de trin. X, 8.

14) Baruch. 3, 38; Matth. 11, 27; de trin. IV, 42; XI, 33.

15) de trin. VIII, 20.

16) de trin. XII, 24; paterna aeternitas: IV, 6; III, 2.

somit alles Sein in sich haben und Prinzip sein jeglichen Wesens. Hilarius faßt den Begriff innascibilis nicht rein negativ, vielmehr denkt er sich Gott als Sein schlechthin, und weil in diesem Begriffe kein Verursachtsein sich findet, als ursachlos — innascibilis —, daher als Fülle und Ursache jeden Seins. Deshalb leitet Hilarius aus der Innascibilität des Vaters die Existenz sowohl des Sohnes (und Geistes), als auch der Geschöpfe ab und folgert aus dieser Proprietät die Unmöglichkeit der Existenz mehrerer Götter.[1]) Innascibilitas ... dicit ... privationem principii, et per hoc summam principalitatem.[2])

Diese Prinzipalität liegt wiederum im Worte Vater enthalten; denn jeder Vater ist Prinzip eines Sohnes, eines ihm wesensgleichen Gebildes.[3]) Um die in Wirklichkeit, nicht etwa um eine in körperlicher Weise erfolgte Zeugung des göttlichen Vaters darzutun, sagt die Schrift, daß der Vater aus seinem Leibe gezeugt habe: ex utero ante luciferum genui te.[4]) Daß der geistige Gott nicht körperlich zeugen kann, ist ja klar. Allein wenn die hl. Schrift dem Vater eine aus seinem Leibe erfolgte Zeugung zuschreibt, so denken wir uns hierunter eine nach Analogie der irdischen Verhältnisse erfolgte Produktion.[5]) Das Zeugen ist spezifische Eigentümlichkeit des Vaters[6]) (proprietas; proprium; peculiare; privatum[7]); res sua[8]), es ist seine Aufgabe (negotium[9]).

---

[1]) de synod. 60; de trin. I, 4; XI, 47.

[2]) Bonav. 1. dist. 9. dub. 11; dist. 28. art. unic. q. 1. dist. 31. pars II, dub. 6: innascibilitas = fontalis plenitudo. Vasquez, disp. 140, 3.

[3]) cf. S. 116; 126.

[4]) Ps. 109, 5.

[5]) de trin. VI, 16; XII, 8; Cyrill. Al. thes. assert. 6. (M. 75, 72ff.); de trin. dial. 2. (75, 757); Ambros. de fide I, 10, 67; 12, 82; IV, 9, 88; Vigil. Taps. dial. c. Ar. II, 7 (M. 62, 171f); c. Ar. Sab. II, 6f. (M. 62, 201f.); Athan. or. IV, 27; de trin. I, 20.

[6]) Lomb. 1. dist. 27. c. 1f. 29. c. 3; Alb. M. 1. dist. 27. art. 1. u. 2. Bonav. 1. dist. 27. q. 1. concl., dist. 28. q. 3. concl. Duns Scot. Quodl. q. 4. n. 24f; Bandinus 1. dist. 27. (M. 192; 1005).

[7]) de trin. IX, 9. Gregor. Naz. or. 25, 16; 27, 16; 29, 5.

[8]) ib. XII, 54.

[9]) ib. II, 1.

Weil in und aus ihm Alles, ist der Vater auch Vater, Prinzip des geschöpflichen Seins: Ascendo . . . ad Patrem vestrum.[1]) In seinem Geiste ruhen dessen Prinzipien, die er nach seinem Belieben zeitlich verwirklicht. Vater des Sohnes ist er von Natur aus; Vater der Geschöpfe nach seiner freien Bestimmung (ex constitutione[2]).

So findet sich in diesem Vater Alles in unendlichem Maße, daher ist er unendlich: Infinitus quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia.[3]) Wie er seiner Aseität nach aeternus ist, so ist er seiner Prinzipalität nach infinitus, und daher nennt ihn Hilarius infinitas in aeterno.[4])

[1]) Joh. 20, 17; de trin. XI, 14; 16; 17; 18; 20; X, 19; II, 6; de synod. 58 u. o. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 522f; Iren. adv. haer. V, 18, 2; II, 1, 2; Orig. de princ. I, 3, 1; 2; Bonav. 1. dist. 28. q. 1. concl.

[2]) de trin. XI, 16; de synod. 58. Athan. or. I, 20; 34; II, 2. Iren. adv. haer. III, 8, 3; II, 1, 1; 2, 4; 30, 9; Marius Victor. de generat. div. Verbi, 4; 12.

[3]) de trin. II, 6.

[4]) de trin. II, 1. Mit Recht weisen Petav. de Deo III, 3, 6; Franzelin, de Deo trino 1. Aufl. 215f. darauf hin, daß Aug. de trin. VI, 10 den hl. Hilarius statt des hl. Ambrosius (?) de Symb. I vom Vater die aeternitas prädizieren läßt, während Hilarius an der zit. Stelle infinitas in aeterno schreibt. Sachlich ist übrigens kein Unterschied, da die Ursachlosigkeit (aeternus) der Grund der Prinzipalität (infinitas) ist, und Hilarius legt dem Vater auch die aeternitas bei: de trin. XII, 25. Rem tamen, sagt daher Estius 1. dist. 31. § 3, eandem significarunt: aeternum enim id dicitur, quod duratione infinitum est. (Freilich versteht Hilarius unter infinitum, wie wir gesehen, nicht bloß die zeitliche Unendlichkeit). — Von Augustin übernahmen die mittelalterlichen Scholastiker die Appropriation der aeternitas, jedoch ohne die infinitas zu erwähnen: Lomb. 1. dist. 31. c. 2; Alb. M. ib. art. 5. Bonav. ib. pars. II. art. 1. q. 3; Thom. 1. dist. 28. q. 1. art. 1. u. 2; dist. 31. q. 2. art. 1; Summ. 1. q. 39. art. 8. Duns Scot. Report. dist. 34. q. 3. Petr. Pict. sentt. I (M. 211, 880); Durand. 1. dist. 31. q. 3; Biel 1. dist. 31. q. un; Rich. Med. ib. art. 2; Bandinus ib. (M. 192, 1009). — Kleutgen, Theol. der Vorz. 285f. — Nicol. Cus. de doct. ignor. I, 26 erklärt zwar infinitas in aeterno gut mit principium sine principio, setzt aber die Ursachlosigkeit des Vaters in die infinitas, die Prinzipalität in das aeternum. — Ruiz, de trin. disp. 82. sect. 3.

Hilarius heißt den Vater als Erzeuger des Sohnes: causa[1]); auctor[2]); auctoritas paterna[3]); principium[4]); caput Filii;[5]) Deus Filii.[6]) Daß aus diesen Ausdrücken, auch nicht aus causa, nicht auf ein Subordinationsverhältnis des Sohnes zum Vater geschlossen werden kann, ist nach dem bisherigen klar. Causa ist, wie oben[7]) bemerkt, jedwede Substanz, insofern sie Tätigkeitsprinzip zu sein vermag, und daher liegt in dieser Bezeichnung kein Subordinationsverhältnis des causatum zur causa enthalten. Was den griechischen Vätern *αἴτιον*, das ist unserm Kirchenlehrer causa, nämlich principium.[8]) Ist die causa eine Person, so nennt sie Hilarius zumeist auctor, auctoritas, origo.[9]) Auctor bedeutet ebenfalls jedwedes (vernünftige) Tätigkeitsprinzip; weder ein bloßes principium ad intra, wie Franzelin[10]) meint, sagt ja der Heilige ausdrücklich, Vater und Sohn seien Urheber, auctor alles Geschaffenen[11]), noch auch ein bloß schöpferisches Prinzip. Daher verdient Hilarius keinen Tadel, als ob der Sohn geschaffen zu denken sei, wenn er den Vater dessen auctor nennt.[12]) Vasquez[13])

---

[1]) de trin. I, 32; III, 10; VII, 28 u. o. Gregor. Naz. or. 20, 7. Faustin. de trin. I, 6. Warum Suarez, de trin. II, 2, 8 von Hilarius sagt: Igitur nobis non est utendum nomine causae, sed principii, ut notavit optime Hilarius l. 9. de trin. ist unverständlich.

[2]) de trin. II, 1 u. o.

[3]) ib. IX, 45.

[4]) de synod. 60.

[5]) l. c. caput = originale principium: Bonav. 1. dist. 31. dub. 7. Alb. M. 1. dist. 28. art. 9; Hugo Ether. de haer. II, 3.

[6]) de trin. IV, 35; 37; V, 11; XI, 17.

[7]) cf. S. 20.

[8]) ed. maur. II, 381b. Vasquez, de trin. disp. 139. 6. n. 18ff; Petav. de trin. V, 5, 10; Ruiz, de trin. disp. 49. sect. 2. n. 8f; Hergenröther, l. c. 60ff; Thom. 1. q. 33. art. 1. in corp. u. Cajet. in h. l. Bandinus 1. dist. 29; Kleutgen, De Ipso Deo, 633; 640.

[9]) de trin. VI, 13; IX, 7; XII, 16 u. o. ed. maur. II, 155d.

[10]) de Deo trino 471.

[11]) de trin. IV, 6; VIII, 38.

[12]) Abälard, theol. christ. 1, 5 (Martène, thes. V, 1174).

[13]) de trin. disp. 139, 6 n. 17f.

hat nicht unrecht, wenn er gegenüber dem hl. Thomas[1]) bemerkt, Hilarius verstehe unter auctor nicht bloß den Vater, sondern auch den Sohn als oberstes Prinzip; nennt er ja beide auctores[2]) des hl. Geistes. Gleichwohl muß festgehalten werden, daß der Vater wegen seiner Ursachlosigkeit in besonderem Sinne auctor ist und daher persönlich den Sohn überragt: Pater major me est.[3]) In ipso enim, quod Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur; id habens nomen, quod neque profectum ex alio intelligatur, et ex quo is qui genitus est, subsistere doceatur.[4]) Gut bemerkt daher Bonaventura[5]) auf den Einwurf: Videtur, quod improprie dicit (Hilarius, wenn er den Vater auctor nennt), quia auctoritas dicit causalitatem; sed haec non recipitur in divinis: ergo etc. — Respondeo: Dicendum, quod auctoritas dicit quandam principalitatem sive auctoritatem in persona, quae nihil habet ab alio, sed ab ipso omnes; et ista auctoritas in Patre est innascibilitas; unde non dicit causalitatem, sed privationem principii, et per hoc summam principalitatem.[6])

Der Vater ist somit das Urprinzip von Allem, wesenhafter Urheber (universorum origo[7]); auctor et parens universitatis[8]); subsistens origo[9]); originalis substantia[10]), er ist schlechthin Prinzip, Vater: Pater tantum est.[11])

Da sonach der Vater das göttliche Urprinzip schlechthin ist, so versteht Hilarius, so oft er einfach nur Deus gebraucht, hierunter den Vater.[12])

---

1) Thom. 1. dist. 29. q. 1. art. 1.
2) de trin. II, 29.
3) ib. IX, 54.
4) de trin. IV, 9. Daher: auctor innascibilis: X, 8.
5) 1. dist. 9. dub. 11.
6) vergl. Rich. Med. 1. dist. 9. c. lit.
7) de trin. IV, 6; II, 1; 6. Proclus instit. theol. 151, 48; 157, 28.
8) in ps. 52, 6.
9) de trin. VI, 14.
10) de synod. 20.
11) de trin. II, 6; XII, 52.
12) ib. II, 7. Tertull. adv. Prax. 9.

2. Der Sohn.

Ist Gott Vater, so muß sein Wesensgebilde gezeugt sein. Hilarius leitet die Zeugung ihrem Begriffe nach aus der Erfahrung ab.[1]) Die Zeugung hat den Zweck, einem Wesen, einem Sohne, das Sein zu geben.[2]) Daher ist eine Ursache (causa; auctor[3]) notwendig, die Vater heißt.[4]) Jeder Vater ist naturnotwendig Prinzip eines Sohnes[5]); wo ein Vater, ist auch ein Sohn[6]); durch den Sohn wird ein Vater erst Vater[7]); ohne ihn bliebe er ebenso ein unvollkommenes Wesen[8]), wie er durch die Zeugung keinen Wesenszuschuß (superfluus[9]) erhält; ein Gut freilich ist die Zeugung für ihn.[10])

Läßt sich kein Vater ohne Sohn, keine Zeugung ohne Geburt denken[11]), dann ist es unmöglich, daß zwischen beiden sich ein Zeitintervall finde[12]); der Sohn ist dem Vater als solchem gleichzeitig, wenn er auch ursächlich später ist als

---

[1]) de trin. VII, 14; de synod. 20.

[2]) ib. VI, 12; XII, 17; VI, 29: ad naturae suae referret auctorem; V, 37: Habens in se et quod ipse est.

[3]) de trin. XII, 21. Cyrill Al. de trin. dial. 2. (M. 75, 716).

[4]) l. c.

[5]) de trin. III, 22; IV, 15; VII, 31; VIII, 4; XII, 21; in ps. 61, 9; Iren. adv. haer. IV, 6, 3; Athan. or. I, 29; 33; 34; II, 41; III, 6; Phöbad. c. Ar. I, 12.

[6]) de trin. III, 22; X, 6; XII, 21; de synod. 20. Tertull. adv. Prax. 10; Basil. adv. Eunom. V, S. 311; Ambros. de fide, I, 8, 55.

[7]) de trin. VII, 31; VIII, 40; IX, 61.

[8]) ib. VII, 41; XII, 54; Vigil. Taps. (?) de trin. 5. (M. 62, 269); Phöbad. c. Ar. I, 12; Athan. or. I, 29; Cyrill. Al. de trin. dial. 1. (M. 75, 712).

[9]) de trin. XII, 54; Vigil. Taps. c. Ar. dub. II, 28. (M. 62, 215); Vincent. Bellov. specul. histor. I, 2. de trin. person.

[10]) de trin. IV, 10.

[11]) de trin. XII, 21. Duns Scot. 1. dist. 9. q. un.

[12]) de trin. XII, 54: Filius . . . a te in naturae tuae unitate genitus; post te ita confitendus, ut tecum; quia aeternae originis suae auctor aeternus es. Nam dum ex te est, secundus a te est; dum vero tuus est, non separandus ab eo es. Novat. de trin. 31; Marius Vict. adv. Ar. I, 4.

der Vater; daher muß, wo ein ewiger Vater ist, auch ein ewiger Sohn sich finden.[1])

Wie keine Zeit, so kann auch nichts anderes zwischen Zeugung und Geburt sich eindrängen (medium[2]), da der Vater für die Zeugung keine Natur sucht[3]), und daher der Sohn vom Vater nicht getrennt werden.[4])

Ist die Zeugung ein naturnotwendiger Akt, dann kann sie keine Schöpfung sein, weil diese nach dem Belieben des Urhebers erfolgt; daher geschieht die Zeugung nicht aus Nichts.[5]) Dagegen muß sie aus der Natur und zwar, weil ein Vater nicht bloß teilweise Vater ist, aus der ganzen Natur des Vaters sich vollziehen[6]), nicht anderswoher[7]); man sucht ja für die Zeugung nicht erst eine Natur.[8]) Hiedurch wird die Natur des Vaters, indem die Zeugung für ihn ein Gewinn ist, in keiner Weise geändert, der Vater erleidet keinen Verlust[9]), der Sohn benimmt (ademit) ihm nichts, vielmehr bleibt der Vater unverändert bestehen (auctor manens[10]).

Zeugt nun der Vater einzig aus seinem Wesen, so ist

---

[1]) de trin. XII, 51: Ut nativitas tantum testetur auctorem, non praeposterum aliquid in se ab auctore significet. Et quidem confessione communi, secunda quidem ab auctore nativitas est, quia ex Deo est; non tamen separabilis ab auctore. Gegen die Arianer und Paul von Samosata gerichtet. cf. de synod. 43. Abälard, theol. christ. I (Martène, thes. V, 1175) faßt, wie man sieht mit Unrecht, das secundus zeitlich auf. — Mar. Victor. adv. Ar. I, 31; III, 4; Athan. de decr. synod. 12; Basil. adv. Eunom. IV, 1; homil. in Christi generat.

[2]) de trin. XII, 21; VIII. 16; Anast. Antioch. de trin. or. I, 7.

[3]) de synod. 59.

[4]) de trin. VIII, 16; XII, 51; 54; de synod. 40 u. o.

[5]) de trin. XII, 16; de synod. 58.

[6]) de trin. III, 4; IX, 61. Athan. or. I, 16; 19; 26; 39; II, 2; 33; III, 9; de decret. Nic. synod. 19f.

[7]) non aliunde: de trin. III, 4 u. o. Novat. de trin. 31; Tertull. adv. Prax. 4.

[8]) de synod. 59.

[9]) de trin. III, 19; VI, 10; 12; 35; VII, 11; 21; de synod. 28; 27 u. ö. Athan. or. II, 34; Cyrill. Hier. catech. XI, 13; 18.

[10]) de trin. VI, 13; XII, 25 u. ö.

klar, daß Vater und Sohn nicht betrachtet werden können als Teilnehmer, als Erben einer dritten höheren Substanz, in die sie sich teilten[1]), wie Hierakas meinte, der das Verhältnis zwischen Vater und Sohn verglich mit „zwei Lichtern einer einzigen Lampe, so daß die Doppelteilung der Lichter der Substanz des Vaters und Sohnes gleichkäme, die aus dem Fette eines einzigen Gefäßes zum Lichte sich entzündete, gleich als wäre sie eine äußere Substanz, wie die des Öles in der Lampe, welche die Natur beider Lichter in sich schließt, oder als wenn sie wenigstens wie eine Kerze, die mit dem nämlichen Dochte durchzogen ist, an beiden Armen leuchtete, und als wenn eine Materie den Mittelpunkt bildete, die beide Lichter aus sich entwickelt.“ [2]) Eine solche ex connexione porrectio, series, fluxus wie Hilarius diese emanatistische Darstellung nennt, ist keine Geburt.[3])

Ist der Vater bei der Zeugung unveränderlich, dann kann dieselbe nicht in Manichäischer Weise als Teilung aufgefaßt werden. Der Sohn Gottes ist nicht etwa deshalb Sohn, weil er bei seiner zeitlichen Geburt einen Teil des göttlichen Wesens erhielt (portio; pars; desectio; separatio; discissio[4]).

Produziert endlich der Vater ein Wesen, ohne sich zu ändern, dann ist es nicht möglich, daß der Vater sich selbst abschaffe (abolitio), sein Wesen verliere (deficere) und sich

---

[1]) de trin. IV, 4; de synod. 68; 81; 84. Basil. homil. 24, 4; opp S. Bernard. II, 1339; 1343; 1347.

[2]) de trin. VI, 12.

[3]) de trin. VI, 12; IV, 4; de synod. 22: Neque emanatio est, ut continenti fluxu per corporalem et individuum procursum idem ipse fluxus retentus in origine, ipsum sibi sit serie atque tractu cohaerenti origo quod fluxus.

[4]) de trin. VI, 10; III, 4; V, 37; Tatian. c. Graec. 5; Tertull. adv. Prax. 19; 21. (Über portio bei Tertull. cf. Scheeben, Dogm. I, 803; Huber, Philosophie der Kirchenväter, 115; Hagemann, Die röm. Kirche 183; 186ff; Hurter opusc. 19, 106); Alex. Alex. de Ar. haer. XII; Athan. or. I, 28; de decret. Nic. syn. 2; 4; 11; Basil. homil. 24, 4; adv. Eunom. II, 16; 22; 23.

selbst zum Sohn erzeuge oder umschaffe (supercreare); diese Meinung des Hierakas ist wahnsinnig (vesanus[1]).

Gibt nun ein Vater dem Sohn das Sein einzig aus sich selbst, nicht aus Nichts, nicht anderswoher aus einem andern Sein; drängt sich kein Wesen ein zwischen den zeugenden Vater und den gezeugten Sohn, dann kann der Vater nur ein Sein, nicht eine nachträgliche Kraft[2]), kann er nur das eigene und zwar sein ganzes Wesen dem Sohne mitteilen. Jeder Vater ist nämlich Vater seines ganzen Seins (universitas), nicht als ob er sein Wesen sich selbst zeugte, sondern weil sein ganzes Wesen (als Vater) in der Zeugung eines Sohnes besteht, dem er dessen ganzes Sein verleiht. Mag auch ein irdischer Vater ein zusammengesetztes Wesen[3]) besitzen, dennoch ist er Vater all dieser Teile. Darum besitzt der Sohn das ganze Wesen dessen, woraus er ist.[4]) Er empfängt all seine Wesenseigentümlichkeiten[5]) und zwar als sein Wesen, nicht als einen nachträglichen accidentellen Zuschuß zu demselben[6]); er empfängt keine neue, fremde, andere Natur[7]), verläßt die Natur des Vaters nicht[8]), sondern hält sie fest[9]), bleibt in ihr[10]), muß die Natur seines Ursprungs haben[11]), der Natur des Vaters gleich sein[12]), verliert nicht dessen Natur[13]), muß

---

[1]) de trin. VI, 13.

[2]) ib. II, 20; VII, 17; Marius Victor. adv. Ar. I, 6.

[3]) cf. S. 24.

[4]) de trin. IX, 61; V, 37: Habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit.

[5]) de trin. IX, 61; 74.

[6]) cf. S. 88.

[7]) de trin. IV, 33; V, 37; VII, 39; de synod. 20: novum; secunda natura; externa; diversus; alienus; differens; aliud. Vasquez, disp. 131, 2.

[8]) de trin. V, 37; VII, 22; in ps. 122, 2.

[9]) ib. VII, 11; 13; 21.

[10]) ib. IX, 24; in Matth. IV, 14.

[11]) de trin. VII, 14.

[12]) ib. IX, 44.

[13]) ib. XI, 11.

das Wesen dessen haben, woraus er ist[1]), hat seinen Bestand in der Natur des Vaters[2]), in der Kraft jener Natur, welche zeugt[3]); die Zeugung bringt keinen Zwiespalt, keine Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn[4]), keine anders geartete Natur hervor[5]); die Natur des Urhebers wird bei der Geburt des Sohnes mitgezeugt[6]); der Vater verliert beim Zeugen nichts und somit nimmt der Sohn das ganze Wesen des Vaters[7]); es ist im Sohne soviel vom Wesen des Vaters als durch die Geburt ausgefüllt werden kann[8]); wären Vater und Sohn verschiedenen Wesens, dann wären sie nicht Vater und Sohn.[9]) Würde der Sohn ein anderes Wesen haben (demutatus; degener), so läge der Fehler nicht auf Seite des Sohnes, der ja nur eine neue Natur hätte, sondern auf Seite des Vaters, der nicht fähig gewesen wäre, das als sein Eigentum zu behaupten, was aus ihm ist.[10])

Diese Wesensgleichheit wird durch die Erfahrung bestätigt; denn stets ist der Erzeugte dem Erzeuger wesensgleich. Dies findet sich selbst bei der Kreuzung verschiedener Tierarten. Denn obschon die Bastarden von der Natur ihrer Eltern verschieden sind, so rührt diese Verschiedenheit doch davon her, daß durch die Zeugung gerade jene Merkmale am Bastarden herbeigeführt werden, welche den Elterntieren gemeinsam sind.[11]) Quod de carne nascitur caro est, et quod

---

[1]) de trin. XII, 8.

[2]) ib. IV, 6.

[3]) ib. XI, 4.

[4]) de synod. 20.

[5]) de trin. VII, 22.

[6]) ib. V, 11. cf. S. 139.

[7]) ib. VII, 41.

[8]) ib. X, 8.

[9]) ib. II, 3; de synod. 20.

[10]) de trin. IX, 36. Aug. c. Maxim. 3, 25. Fulgent. c. Ar. obj. 5. (M. 65, 215).

[11]) de trin. VII, 14; de synod. 20. Basil. adv. Eunom. II, 30; Chrysost. homil. VII, 2; Cyrill. Al. de trin. dial. 2 (M. 75, 768); Vigil. Taps. dial. c. Ar. II, 8 (M. 62, 172f); c. Ar. II, 5 (M. 62, 200); II, 18 (M. 62, 209).

de spiritu nascitur, spiritus est.[1]) Wo keine Wesensgleichheit, da keine Zeugung.[2])

Trotz dieser Wesensgleichheit ist die Personenverschiedenheit festzuhalten, denn der Verursachte kann nicht seine Ursache[3]), der Erzeugte nicht der Erzeuger[4]), der Empfänger des Lebens nicht der Geber desselben sein.[5]) Vater und Sohn sind ja ein anderer (alius atque alius; alter et alter; uterque; duo[6]); wo nur Eine Person sich findet, da gibt es keine Zeugung.[7]) Darum weist Hilarius die Benennung Gottes als Einer Person (unicus; singularis; solitarius[8]) als haeresis unionis[9]) zurück. Vater und Sohn sind (persönliche) verschiedene, vollkommene, d. h. hypostatische Wesen; der Vater ist in seinem Vatersein durch den Sohn, dieser durch den Vater vollkommen.[10]) Vater und Sohn sind res a re, der Sohn ist keine Emanation aus dem Vater (extensio; derivatio; series; tractus; fluxus; protensio; dilatatio; emissio[11]), wie es der Fall ist zwischen Quelle und Bach, Baum und Zweig, Feuer und Wärme; denn bei dieser Annahme hätte man bloß Eine Hypostase[12]), abgesehen davon, daß Gott körperlich

---

[1]) Joh. 3, 6. de trin. VII, 14; Vigil. Taps. c. Ar. II, 3 (M. 62, 199)

[2]) de trin. VII, 14; de synod. 17.

[3]) de trin. XI, 11; XII, 25.

[4]) ib. V, 37; VII, 20; X, 8; de synod. 23.

[5]) de trin. VII, 22; de synd. 14.

[6]) de trin. III, 4; VII, 2 u. 5. Thom. S. 1. q. 31. art. 2. Vasquez de trin. disp. 131, 4, 6; Suarez de trin. III, 13, 6f.

[7]) de synod. 22. ed. maur. II, 102e.

[8]) de trin. IV, 17; de synod. 26 u. oft. Petr. Bles. c. perfid. Jud. 2; Thom. d. 1. q. 31. art. 2; Vasquez de trin. disp. 131, 4; Suarez de trin. III, 13, 6f; IV, 13, 5.

[9]) de synod. 26.

[10]) de trin. VII, 11; IX, 61. Tertull. adv. Prax. 8.

[11]) de trin. I, 16; III, 17; V, 37; VI, 17; 35; IX, 37; de synod. 22. Athan. or. IV, 13; 15; Basil. ep. 52, 3; Alb. M. 1. dist. 18. art. 4. Bonav. ib. dub. 4. u. Anmkg. der ed. Quarach. Rich. a Med. 1. dist. 18. c. lit. Die Sententiarier ließen in ihren Erklärungen den Emanatismus unbeachtet und treffen daher den Sinn des Hilarius nicht, ausgenommen Thom. 1. dist. 18. expos. t.

[12]) de trin. IX, 37; cf. dagegen Tertull. adv. Prax. 8.

gedacht werden müßte.[1]) Ebensowenig aber ist es gestattet, Vater und Sohn nicht als res, sondern nur als Namen ein und derselben Natur aufzufassen. Daher ist der sabellianische Irrtum zu verwerfen, welcher Gott als einpersönlich betrachtet und von Gott nur insofern die Namen Vater und Sohn prädizieren will, als er der göttlichen Natur nach Vater, der menschlichen Natur nach Sohn heißen soll. Es besteht hier eine Namenvereinigung (unio) in Bezug auf Eine Person, die, wie Hilarius sich ausdrückt, „in der Jungfrau (Maria) geteilt wird“ (dem Namen nach): eundem (Gott) divisit (Sabellius) in Virgine.[2]) Diese Teilung verwirft Hilarius: Non enim aut pars est Filius Patris, ut unus dici possit et natus

---

[1]) de synod. 44. Hilarius ist also ein Gegner dieser Vergleiche, die nebst andern bei verschiedenen Vätern sich so häufig finden, z. B. Tatian or. 5; Athenag. leg. 24; Just. M. dial. 128 u. ö.; Orig. in Jo. tom. 20, 18; Hippol. c. Noet. 10; Athan. or. IV, 2; 10; de synod. 42 u. ö.; Ambros. c. Ar. 5; Cyrill. Hier. catech. XI, 20; Anselm. de fide trin. 8 u. s. w.

[2]) de trin. VI, 11. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2. Abtlg. 749 bemerkt zu dieser Stelle: „Der Sinn wird sein: Es wäre nichts gegen eine Unterscheidung, oder weniger gegen die Teilung der Monas einzuwenden, wenn sie der Geburt Christi schon voranginge, und das Prinzip von dieser wäre; aber vielmehr teilen sie Gott in der Jungfrau; d. h. die Geburt und Menschheit Christi sei Prinzip einer Teilung in Gott und seit der Menschwerdung stehe die Person des Sohnes der des Vaters gegenüber.“ — Genau das Gegenteil lehrt Hilarius nicht bloß stets, sondern auch an der zitierten Stelle VI, 11: unionem detestantes, unitatem divinitatis tenemus; scilicet, ut Deus ex Deo unum sint in genere naturae. — Zur weiteren Beweisstelle für die Lehre des Sabellius: ut in assumpto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero patrem; de trin. VII, 39 bemerkt Dorner, l. c. 710: Diese Stelle „könnte darauf deuten, daß Sabellius wie den Gott in der Menschwerdung Sohn, so den Gott in der Natur Vater genannt habe. Aber in natura kann auch heißen: der Natur nach; denn diese Notiz steht zu isoliert, und ist zu wenig durch griechische Väter beglaubigt, als daß auf sie zu bauen wäre.“ Tatsächlich kann in natura hier nichts anders bedeuten, als der Natur nach. Denn stets lehrt Hilarius, die Sabellianer behaupteten, Gott sei Vater und Sohn nur dem Namen, Gott dagegen der Natur nach. cf. de trin. III, 4.

et generans.[1]) Vater und Sohn sind keine uns unbekannten Begriffe, und daher müssen wir beide nach der einem jeden von ihnen zukommenden eigentümlichen Bedeutung nehmen, und den Vater schlechthin als Vater, den Sohn schlechthin als Sohn auffassen.[2])

Sonach müssen wir uns das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ob ihrer Wesensgleichheit so denken, daß die Natur des Vaters, ohne daß dieser seine Natur verliert, in den Sohn hinübergeht (sequitur[3]); im Vater ist der Sohn dem Ursprung, im Sohne ist die Natur des Vaters der Gabe nach. Die Wesensgleichheit ist also ein Ineinandersein der Personen vermöge der Gleichheit ihres Wesens[4]); es bleibt das, was aus dem Vater ist, dennoch das Wesenseigentum (suum) desselben.[5])

Es stellt sich somit die Zeugung dar als die Hervorbringung (prolatio[6]) eines Wesens aus einem andern als Besitz des Daseins aus einem Seienden[7]); als die Substantivierung (substitutio) einer Natur aus einer andern[8]); als Naturhervorbringung (progenies[9]); nativitas genuina) einer Person aus einer anderen[10]); als Hervorbringung eines substanziellen, nicht accidentellen Wesens aus einem gleichen Wesen[11]); als die Entstehung eines wirklichen (naturalis im Gegensatz zu

---

[1]) de synod. 22.

[2]) de trin. VII, 39; II, 4; 5.

[3]) ib. VII, 28; IV, 37. Athan. or. I, 26.

[4]) ib. VII, 28.

[5]) ib. IX, 36; in ps. 122, 3.

[6]) de trin. VI, 9; in Matth. 31, 3. Prolatio (προβολή) ist hier nicht emanatistisch aufzufassen, sondern als Hervorbringung eines Wesens im allgemeinen. Petav. de trin. V, 8, 9; Tertull. adv. Prax. 6; 8, Novat. de trin. 17; 23; 31; Kuhn, Dogm. II, 184; Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 28.

[7]) de trin. XII, 25.

[8]) ib. VII, 17; XI, 12; ed. maur. II, 382i.

[9]) cf. bezüglich genus S. 14f.

[10]) de trin. VII, 17; IX, 36; 37; 53; de synod. 20.

[11]) de trin. IX, 37; Athan. or. II, 3.

adoptiert) Sohnes aus einem wirklichen Vater[1]); als ein vollendeter (perfectus im Gegensatz zu accidentell) Hervorgang einer gleichgeschlechtlichen (genuina) Natur aus ihrem gesetzmäßigen (legitima, naturnotwendig) Ursprung[2]); als die Entnahme einer Natur durch Zeugung aus einer zeugenden Natur[3]), kurz als eine Wesensbildung (imago genuina[4]).

Diese allgemeinen Grundsätze bezüglich der Zeugung vorausgesetzt, unterscheidet Hilarius eine zweifache Art der Zeugung, eine göttliche und eine irdische, d. h. eine solche, bei der das Zeugungsprinzip ein einfaches und eine andere, bei der es ein zusammengesetztes Wesen ist.

Bei der letzteren Zeugung ist das Zeugungsprinzip, weil aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt, nicht substantielles Leben, folglich ist auch der Gezeugte nicht Leben, sondern wird erst belebt, hat einen Anfang des Lebens und ist auch nach der Zeugung nicht substantielles Leben, da nicht Alles Leben ist, was der Gezeugte hat.[5]) Die irdische Zeugung ist somit eine Hinüberführung (derivatio[6]) ins Leben. Daher ist auch ein eigener Akt, Empfängnis, Geburt u. s. w. notwendig, wodurch der Beginn des Lebens für den Gezeugten herbeigeführt wird, und da dieser Akt vermittels körperlicher Elemente geschieht, so erfolgt er nach den Gesetzen der Natur zwangsmäßig und daher unter Leiden.[7]) Auch ist es unmöglich, daß bei geschaffenen Wesen die Wesenseinheit als absolute Einheit (unitas) aufgefaßt werde, d. h. so, daß Vater und Sohn nicht bloß Eine Natur haben, sondern daß beide auch der Person nach beisammen seien, ohne ihr persönliches Sein (status) einzubüßen; geschaffene Wesen können eben nicht zugleich dasselbe Wesen umfassen und von ihm umfaßt

[1]) de trin. IX, 37.
[2]) de synod. 17.
[3]) l. c.
[4]) de trin. IX, 31. de synod. 15. Mar. Victor. adv. Ar. I, 19.
[5]) de trin. VII, 28; VIII, 53.
[6]) ib. VII, 28.
[7]) de trin. VI, 9; VIII, 53; de synod. 59. Athan. or. I, 28.

werden. Sie sind der Natur nach ineinander, aber nicht auch der Person nach.[1]) Endlich kann es bei den Geschöpfen keine ewige Zeugung geben, da nicht bloß die Gezeugten, sondern auch die Zeugungsprinzipien einen Anfang des Seins haben.[2])

Ist das Zeugungsprinzip dagegen ein einfaches Wesen, ist es, wie Gott, substanzielles Sein und Leben, dann benötigt es bei seinem immanenten Tun, bei der Zeugung, keines eigenen Aktes. Darum heißt es auch, das Verbum war von Anfang, nicht aber, es wurde gezeugt[3]); der Sohn braucht nicht erst belebt zu werden.[4]) Weil einfach und unkörperlich, müssen nicht, wie bei den körperlichen Zeugungen, die Wesenselemente des Vaters erst in den Sohn hinübergeführt werden — die göttliche Generation ist keine derivatio[5]) —, sondern der Sohn existiert ob der Allkraft (omnipotentia[6]; virtus[7]) des väterlichen Lebens; dieses Leben ist das Leben des Sohnes.[8]) Weil keine körperlichen Elemente in den Sohn hinübergeleitet werden müssen, so ist die göttliche Zeugung keinem blinden Naturzwang unterworfen und erfolgt deshalb ohne Leiden — es findet ja keinerlei Änderung statt.[9]) Gott, dieses einfache, geistige Wesen, ist als absolutes Seinsprinzip Schöpfer und Herr der Natur, und damit erhaben über jeglichen Naturzwang.[10]) Wenn es von Gott auch heißt, ex

---

[1]) de trin. VII, 28; VIII, 53; III, 1; 23; IV, 6.

[2]) ib. VIII, 53; XII, 16.

[3]) de synod. 24; Athan. or. II, 53; Marius Vict. de gener. div. Verb. 17; Thom. 1. q. 42. art. 2. ad. 4.

[4]) de trin. VIII, 53; VII, 27; XII, 8. Mar. Victor. adv. Ar. I, 6.

[5]) de trin. II, 22; VII, 28; V, 37. Bonav. 1. dist. 9. dub. 10. Tertull. adv. Prax. 8 dagegen nennt die göttliche Zeugung derivatio.

[6]) de trin. VI, 19; XII, 52; 53. cf. S. 62. Heinrich, dogm. Theol. IV, 509f.

[7]) de trin. VI, 19; VII, 28; 41; III, 3; V, 37: Per naturae virtutem in eo Deus est.

[8]) de trin. VII, 27; VIII, 53; III, 4; de synod. 14; 16; in ps. 91, 8 u. ö.

[9]) de trin. II, 8; III, 3; VIII, 53; de synod. 59 u. ö.

[10]) de synod. 33; 59; de trin. XII, 8; Athan. or. I, 28; Vigil. Taps. c. Ar. II, 6 (M. 62, 201).



utero ante luciferum genui te, so liegt darin, wie schon bemerkt[1]), nicht die Geschöpflichkeit, sondern nur die Wahrheit der Zeugung ausgedrückt.

Weil Gott absoluter Geist, daher wie wesenhafte Kraft, so auch substantielles Wissen, Wollen, Lieben ist, so geschieht sein Zeugen, wie kraft der Omnipotenz, so auch kraft dieses Wissens, Wollens, Liebens. Ist ja der Sohn das hypostatische Wissen, Wollen, Lieben der gleichen essentiellen Eigenschaften des Vaters; er ist durch das Sprechen und Denken des Vaters.[2]) Hilarius will damit offenbar den Sohn nicht auf Eine Stufe mit den Geschöpfen stellen, wenngleich er die Omnipotenz und den Willen (Liebe[3]) des Vaters als Formalprinzip des Sohnes angibt. Betont er ja ausdrücklich, daß der Sohn nicht wie die Geschöpfe, aus Nichts sei; daß er nicht, wie diese, einen Anfang des Seins habe; nicht vom Nichtleben zum Leben fortgeschritten; nicht wie diese im Sein und

[1]) cf. S. 122.

[2]) de trin. III, 3; 4; IV, 6; VI, 21; VII, 19; 28; XII, 8; de synod. 39; in ps. 91, 6; in Matth. 16, 4. cf. S. 64f. ed. maur. II, 51c; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 76. — Justin M. dial. 128; Tatian. or. 5; 9. Orig. de princ. I, 2, 6 (dazu Anmkg. ed. maur. f.); Hippolyt. c. Noet. 16. Basil. homil. adv. Eunom. IV, 1; Cyrill. Hier. catech. VII, 5; XI, 7. Cyrill. Al. thes. assert. 7 (M. 75, 84ff.); de trin. dial. 2 (M. 75, 776); Gregor. Naz. or. XXIII, 9; XXV, 27; XXIX, 4; 6; Novat. de trin. 31; Vigil. Taps. c. Ar. II, 25 (M. 62, 213); Mar. Victorin. adv. Ar. 31; 32; Harduin, Conc. III, 104; Alb. M. 1. dist. 6. art. 3; Thom. 1. dist. 6. q. 1. art. 2. S. 1. q. 41. art. 2. in corp. u. ad. 1; Cajetan. in h. l.; Thom. quaest. disp. de pot. q. 2. art. 3; q. 10. art. 5; Bonav. 1. dist. 6. q. 1. u. 2. concl. u. dub. 5; 1. dist. 9; dub. 8. de myst. trin. q. 7. art. 2. concl. u. 1; Duns Scot. 1. dist. q. un; Biel. 1. dist. 6. q. 1; Durand. 1. dist. 6. q. 1; Estius 1. dist. 6 § 2; Vincent. Bellov. specul. histor. I, 2. de trin. person; Petav. de trin. VI, 8, 4ff.; Vasquez, de trin. disp. 160; 3; 4; 164, 3; Suarez, de trin. VI, 3; Baltzer, l. c. 20; Kuhn, Dogm. II, 467f; Hagemann, Die röm. Kirche, 194; Scheeben, Myst. 33; 101; Dogm. II, 861; Heinrich, Dogm. Theol. IV, 525f; Kleutgen, Theol. der Vorz. 299; Franzelin, de Deo trin. 169ff.; Schwane, Dogmengesch. II, 88ff.

[3]) de trin. IX, 61: Nescit autem Deus aliud aliquando quam dilectio esse, neque aliud quam pater esse. Et qui diligit, non invidet, et qui pater est, non etiam non pater totus est.

Dasein von Gottes Befehl, Bestimmung, Belieben und von seiner bloßen Kraft abhängig sei. Lehrt er ja, und darin liegt ihm der wesentliche Unterschied zwischen Zeugen und Schaffen, daß die Produktion des Sohnes aus der Natur des Vaters und darum notwendig erfolge und daß der Sohn im Gegensatz zu den Geschöpfen dem Vater wesensgleich sein müsse.[1]) Allein zunächst will er den Arianern gegenüber, welche bei Festhaltung an der katholischen Lehre die Zeugung des Sohnes als einen blindem Zwang unterworfenen Akt auszugeben suchten, der auch gegen den Willen des Vaters erfolgen mußte, betonen, Gott sei frei von solchem Zwange[2]); dann will er auch positiv lehren, einmal daß Gott, weil absolut mächtiges Wesen, imstande sei, sein Tun zu substanziieren, d. h. einen wesensgleichen Sohn hervorzubringen[3]), weil ein freies, geistiges Wesen ohne Zwang und mit Wissen und Willen den Sohn zu produzieren vermöge; daß ferner, wenn die Zeugung nur aus dem Wesen, nicht aber auch aus dem Willensentschlusse des Vaters erfolge, die Natur des Sohnes nicht vollkommen sei; ja daß eben dieses Wissen und Wollen das Werden des Sohnes sei, so daß dieser sein eigenes Werden wisse und wolle.[4]) Naturnotwendig aber sei dieses Zeugen, weil auch der geistigfreie Vater im Sohne sein natürliches Correlat habe, dessen geistigfreies Sein und Dasein nicht vom Belieben des Vaters abhänge, sondern ebenso notwendig sei, wie der Vater selbst.[5]) Mit anderen Worten: Gott als vollkommener Geist muß substantiell denken; als Geist muß er denken; als freier Geist muß er mit Wissen und Willen denken. Der Sohn geht aus der Natur,

---

[1]) de trin. II, 8; III, 22; VI, 13; 18; VIII, 53; de synod. 17; 20; 58. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius 58.

[2]) de synod. 59; Petav. de trin. VI, 8, 3.

[3]) de trin. XII, 8; cf. S. 69.

[4]) de trin. II, 20; de synod. 37; Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 299.

[5]) de trin. VII, 31; VIII, 41; de synod. 58; cf. S. 126.

die in Gott mit Freiheit identisch ist[1]), hervor. Hilarius denkt daher als Zeugungsprinzip zuerst die Natur, dann die freie Natur, d. h. den Willen als voluntas concomitans der Zeugung.

Weil der Sohn nicht erst belebt werden muß, so hat er den Vorteil (profectum[2]) zu leben und ist zugleich wesenhaftes Leben. Dieses wesenhafte Leben aber ist, weil der Sohn aus dem Vater, nicht aber aus Nichts und, weil vor dem Sohne nichts existierte, auch nicht anderswoher stammt[3]), nicht ein neues, andersgeartetes (degener[4]), sondern das wesenhafte Leben des Vaters: ego vivo per Patrem; et Filio dedit vitam habere in semetipso. Daher ist der Sohn wesenhaftes Sein: in principio erat; apud Deum erat; erat lumen verum; in sinu Patris est; supra omnia Deus est[5]); er ist wesenhafter Geist: Quod de spiritu, spiritus est[6]); weil er diesen Geist hat, besitzt er alle dessen Wesenseigentümlichkeiten; denn da dieser Geist einfach ist, würden ihm bei Ermangelung Einer Eigenschaft alle fehlen[7]); er hat darum das Wissen, Wollen, die Kraft, Providenz, Ewigkeit des Vaters: Omnia quae Patris sunt, mea sunt[8]); er ist einzig (unus), wie der Vater[9]); Gott, wie der Vater[10]), und weil zwischen Leben und Leben, Sein und Sein, Immersein und Immersein, Geist und Geist, Kraft und Kraft, Eins und Eins, Gott und Gott, vollkommen und vollkommen kein Unterschied sein kann[11]), so sind Vater und

---

[1]) cf. S. 59f.

[2]) de trin. VII, 27; VIII, 41; de synod. 17; de trin. IX, 37: generatio, quae substantiam provehebat.

[3]) de trin. III, 4; 22; V, 37; VI, 16; de synod. 37.

[4]) de trin. IX, 36.

[5]) ib. XII, 24; VI, 12; V, 37.

[6]) ib. VII, 14; XII, 8.

[7]) .de trin. III, 17; IX, 61; Ruiz, de trin. disp. 14. sect. 2. n. 20.

[8]) ib. IX, 31.

[9]) de synod. 33; Tertull. adv. Prax. 4.

[10]) l. c. de trin. V, 37.

[11]) de synod. 33; de trin. II, 11; V, 11; IX, 52; 69; XII, 24f. Basil. de Sp. S. 24, 2.

Sohn in ihrem ewigen Wesen ohne jegliche Änderung[1]) vollkommen identisch: Et mea omnia tua sunt, et tua mea. Quaecumque habet Pater, dedit Filio, kurz die Fülle der Gottheit ist im Sohne; und da dieses Wesen absolut einfach, unum, ist, so sind Vater und Sohn Eins: Ego et Pater unum sumus. Durch diese Einheit wird die Gleichheit zwischen Vater und Sohn sicher nicht negiert, sondern unser Glaube erhöht.[2]) Gott gibt also dem Sohne sein ganzes Wesen, und so kommt in diesem Gebilde Gottes dessen ganzes Wesen: sein Ewigsein und seine Unendlichkeit (sein Alleinsein) zum Ausdruck. Der Sohn ist das lebendige Spiegelbild (speculum[3]) des Vaters: species in imagine[4]); er ist gezeugter, nicht geschaffener, natürlicher, nicht nomineller Gott.[5])

---

[1]) de synod. 33; de trin. V, 37; Athan. or. I, 35; 36; 39.

[2]) c. Const. 18.

[3]) de trin. IX, 69; VII, 37; X, 6; XI, 5; Orig. de princ. I, 2, 12.

[4]) de trin. II, 1; Ruiz, de trin. disp. 82; sect, 3; Mar. Victor. adv. Ar. I, 19; cf. S. 16. Petav. de trin. II, 11, 5.

[5]) Coloss. 1, 15. de trin. XI, 5: Deum viventis Dei vivam imaginem, et beatae naturae plenissimam formam, et innascibilis substantiae unigenitam nativitatem: quae nisi perfectam paternae beatitudinis habet gloriam, et absolutam naturae totius refert speciem, non est in imaginis veritate. Si autem innascibilis Dei unigenitus Deus imago est, perfectae atque absolutae in eo naturae veritas inest, per quam efficitur esse eum imaginem veritatis. Potens est Pater: sed si infirmus est Filius, imago jam non est potentis. Bonus est Pater: sed si in diversi generis divinitate Filius est, boni imaginem mali natura non reddit. Incorporeus Pater est: si Filius secundum Spiritum circumscriptus est corpore, jam incorporei non est forma corporeus. Ineffabilis Pater est: si Filium sermo complectitur, extra imaginem est inenarrabilis natura narrabilis. Verus Deus est Pater: si Filius in Dei falsitate est, jam non est veri imago qui falsus est. Non ex parte imaginem, neque ex portione formam eum Dei apostolus praedicat: sed imaginem esse eum Dei invisibilis et formam esse eum Dei loquitur. Non potest expressius in filio Dei divinitatis natura ab apostolo praedicari, quam ad id, quod invisibile Dei est, invisibilis Dei imago sit Christus: qui utique in substantia conspicabili imaginem naturae invisibilis non referret. Fulg. Rusp. de trin. 4 (M. 65, 501) zitiert diese Stelle zum Teil. cf. Hil. de trin. X, 6; de synod. 13; 15; 25; Ambros. de fide I, 7, 48; Petav. de trin. 2, 11, 3.

Der Personenunterschied bleibt bei dieser Wesenseinheit selbstverständlich gewahrt, da der Sohn nicht Vater, der Geber des Seins nicht der Empfänger und Nießer desselben, der Gezeugte nicht der Ungezeugte sein kann.[1]) Das Leben und Sein dagegen ändert sich hiedurch nicht, da es dasselbe ist, das der Vater hat und dem Sohn zum Haben gibt.[2]) Infolge der Zeugung ist Gott Vater und daher Vater des Gottes Sohn; in die göttliche Natur aber trägt die Zeugung keinen Nachteil.[3])

Infolge dieser Personenverschiedenheit muß die Einheit der Personen als ein Ineinandersein aufgefaßt werden; es geht, verliehen vom Vater, dessen Wesen in den Sohn hinüber (sequitur[4]), und so sind sie gegenseitig ineinander, sie haben Ein Leben, ein gegenseitiges, d. h. gleiches Wissen[5]): Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius[6]); ein gegenseitiges Wollen und Lieben, denn: Non veni voluntatem meam facere, sed ejus, qui me misit[7]), während dann der Sohn hinwiederum diejenigen, die der Vater auferweckt, nach seinem Willen auferweckt[8]); sie sind beiderseits Eines Sinnes: Ponam super sedem meam — sedebunt super sedem tuam[9]); sie haben ein gegenseitiges Tun: der Vater führt die Menschen zum Sohne, der Sohn zum Vater[10]); ein gegenseitiges Erkennen und Lieben: der Sohn braucht nur zu sehen, was der Vater tut, der Vater dem

---

[1]) de synod. 14; de trin. VII, 39; X, 8; XI, 11.

[2]) de synod. 16; 27.

[3]) de trin. XI, 11 (non disproficit).

[4]) de trin. V, 37; VII, 28; Bonav. 1. dist. 5. dub. 7.

[5]) Dorner, Entwicklungsgesch. etc. 2. Abtlg. 900f. will hieraus folgern, Hilarius entwickle die Trinitätslehre aus dem göttlichen Selbstbewusstsein.

[6]) Matth. 11, 27; de trin. II, 6; 8; 11; VII, 26; in ps. 134, 7; in Matth. 11, 12.

[7]) in ps. 91, 6.

[8]) de trin. VII, 19.

[9]) in ps. 131, 22.

[10]) Joh. 6, 44; 14, 6; de trin. XI, 33.

Sohn nur zu zeigen, was geschehen soll, und der Sohn, als solcher pietätsvoll, führt in Liebe den liebevollen Willen des Vaters aus.[1]) Im Gehorchen und Mithelfen und Dienen des Sohnes liegt keine erzwungene Subordination, sondern für unsere Erkenntnis das Wesens- (Zeugungs-) und Liebesverhältnis des Sohnes zum Vater ausgedrückt, gerade so wie im Geben der Natur vonseite des Vaters nicht ein Neides-, sondern ebenfalls ein Liebesverhältnis zum Sohn enthalten ist[2]); sie haben ein gegenseitiges Ergötzen; denn der die Schöpfung gut ausführende Sohn freut sich wegen der Freude, die der Vater wegen der gut ausgeführten Schöpfung empfindet.[3])

Diese Perichoresis läßt sich mit einem Lichte vergleichen, das von einem andern Lichte genommen ist. Alles Materielle hinweggedacht findet sich auch hier keine Trennung, sondern bleibt alles, was in dem einen Licht sich wesentlich findet, auch in dem andern.[4])

Aus dieser absoluten Identität des Wesens zwischen Vater und Sohn ergibt sich auch, daß Hilarius es nur im uneigentlichen Sinne versteht, wenn er so häufig die Natur des Sohnes gezeugt nennt: der gezeugte Sohn hat durch Zeugung das, was im Vater ungezeugt ist.[5])

Betrachtet man nun Vater und Sohn in ihrem Verhältnisse zu einander, so zeigt sich keinerlei Wesensunterschied, sondern nur eine Differenz der Personenbezeich-

---

[1]) in ps. 91, 6; de synod. 51; de trin. III, 3; 14; VII, 17; 19; Mar. Victor. adv. Ar. I, 52; Gregor de Val. de trin. I, 15.

[2]) de trin. VII, 19; IX, 61; in ps. 91, 6; de synod. 51; 64; Ephraem. Syr. de fide I, 34.

[3]) de trin. IV, 20; in ps. 91, 8.

[4]) de trin. VII, 29f; VI, 12; Petav. de trin, V, 8, 11: Quae non sic intelligenda sunt, tamquam in ignis ac luminis accensione eadem utrobique sit numero natura. Mar. Victor. adv. Ar. II, 11.

Gegen den Lichtvergleich Damasc. de fide orthod. I, 8. Schwane, Dogmengesch. I, 102.

[5]) de trin. III, 3; IV, 10; V, 11; de synod. 64 u. ö. Lomb. 1. dist. 5, 1; Alex. Al. S. 1. q. 41. m. 3. art. 1. u. die Sententiarier in h. l. Ruiz, disp. 80. sect. 6. n. 3; 8; sect. 7, n. 1; 2; 5.

nung: Significationem interesse, non interesse naturam[1]), wir unterscheiden Vater und Sohn, den Gezeugten und dessen Urheber, den Eingebornen und Schöpfer und dessen Vater, den Ungezeugten[2]); und zwar ist bloß der Vater ungezeugt, ohne Anfang, ist bloß Vater und ist in dieser Seinsweise einzig (unus[3]); der Sohn ist durch eine Ursache[4]), durch einen Ursprung (origo[5]), ist Sohn, und, da Vater und Sohn korrelat sind, so daß das Wesen des Einen ohne den andern sich nicht denken läßt, so muß, da der Vater in seinem Ungezeugtsein einzig ist, auch der Sohn in seinem Sohn- und Gezeugtsein einzig (unus) sein, er ist unigenitus; aus Einem kann eben nur Einer stammen. So gibt es in Gott nicht zwei Väter und nicht zwei Söhne, zwei Ungezeugte und zwei Eingeborne, sondern Einen Vater und Einen Sohn.[6])

Gerade durch dieses gegenseitige Einzigsein der Personen wird die Einheit des Wesens, nicht etwa dessen Differenz bewirkt. Denn weil das Einzigsein der einen Person durch das Einzigsein der anderen bedingt ist, so konstituieren beide Personen Ein Sein, nicht ein zweites (secunda natura[7]); der

---

[1]) de synod. 64; de trin. VI, 9.

[2]) de trin. XII, 51; de synod. 47; 64.

[3]) Lomb. 1. dist. 24; Bonav. 1. dist. 24. art. 1. q. 1. concl.; q. 2. concl. ed. Quar. Schol. p. 422.

[4]) de trin. XII, 16; 51 u. o.

[5]) de trin. IV, 33; III, 11: Hic enim et verus et proprius est filius, origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. Zu dieser Stelle bemerkt sehr gut Bonav. 1. dist. 26. dub. 7: Contra Photinum dicit origine, non adoptione; quia Photinus dicebat, Christum esse filium Dei adoptivum. Contra Sabellium dicit veritate, non nuncupatione; quia ipse dicebat, quod idem ipse primo nuncupabatur pater, postea filius. Contra Arium dicit nativitate, non creatione, quia Arius dicebat, Filium Dei esse creaturam. Alb. M. 1. dist. 28. art. 7; Thom. 1. dist. 26. expos. text.

[6]) de trin. II, 11; III, 4; IV, 33; VII, 31; XI, 1; de synod. 64; in ps. 122, 7; 134, 8. Bonav. 1. dist. 5. dub. 6. Wegen dieser Einzigkeit nennt Hilarius die göttlichen Personen fast immer unus, sehr selten persona. — Novat. de trin. 31.

[7]) de trin. IV, 33; V, 37: non refertur ad aliud, quod in unum subsistit ex uno; VII, 31: unum uterque sunt — uterque non unus. Hurter, l. c. 284.

Sohn gehört zum Einen Wesen des Vaters, ist sein Eigentum, ist nicht etwas außerhalb dieses Einen Wesens Existierendes, ihm Fremdes.[1])

Da nun der Vater der Eine Gott ist, so ist in diesem Einen Gott auch der Sohn, im wahren Gott auch die wahre gezeugte (nativae divinitatis[2]) = naturgewordene) Gottheit eingeschlossen[3]), und so gibt es, wie keine zwei Väter und keine zwei Söhne, so auch keine zwei Götter[4]), keine Zahl von Göttern[5]); wie im Einen Namen (Gott-Herr) so auch in der Natur Gottes keine Verschiedenheit.[6]) Daher läßt sich, wenn man den Sohn ebenfalls Gott nennt, nicht in Arianischer Weise zwischen einem wahren und falschen, vornehmen und degenerierten, diesem und jenem Gott reden, da im Sohne kein neues vom Vater verschiedenes Wesen sich findet.[7])

---

[1]) de trin. VII, 26; IV, 15; IX, 36; X, 6; XI, 4. Alex. Al. S. 1. q. 65. m. 1; Duns Scotus, 1. dist. 2. q. 7.

[2]) de trin. I, 24.

[3]) de trin. IV, 40: Deus in Deo, quia ex Deo Deus est.

[4]) ib. VII, 31 u. o.

[5]) de synod. 36; 41; Basil. epist. 8, 2.

[6]) de trin. I, 38; in ps. 122, 7: Nusquam enim genere plurali, nec Deos nec Dominos sermo propheticus nuncupavit; sed unumquemque suo ordine. Genesis namque ait: Et pluit sulphur et ignem Dominus a Domino; et Propheta: Unxit te, Deus, Deus tuus; et: Dixit Dominus Domino meo; et Evangelista: Et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; et Apostolus: Unus Deus, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus, per quem omnia; et rursum: Ex quibus Christus, qui est super omnia Deus. Hoc ergo propter Dominum dictum est, ut intelligeremus per id, quod unus innascibilis Deus est, non adimi unigenito Deo posse quod Deus est. Deus enim unus uterque est, non quod unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (gegen die Sabellianer), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco Deus unus, quia neque duo innascibiles, neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque. — Kuhn, Dogm. II, 443f.

[7]) de trin. IV, 33; 42; V, 39; VII, 31; X, 6; in ps. 122, 7. Aug. de trin. VII, 6, 12; Novat. de trin. 31; Faustin. de trin. I, 11; Vigil. Taps. dial. c. Ar. II, 4 (M. 62, 169); Ruiz, de trin. disp. 22. sect. 6. n. 12—15; Petav. de trin. V, 9, 2ff.

Wäre der Sohn ebenfalls ungezeugt, dann gäbe es zwei gleichwertige, unabhängige göttliche Wesen, und damit hätte Gott, weil ihm ein Genosse entstünde, das Privilegium, der Eine Gott zu sein, eingebüßt.[1]) Durch die ewige Zeugung aber wird wie die Sabellianische Einpersönlichkeit des Vaters und die Zeitlichkeit des Sohnes[2]), so auch die Differenzierung des göttlichen Wesens im Arianischen Sinne vermieden.[3]) Et inter haec, unum neque negando neque confitendo, fidei conservata perfectio est, dum et quod unum sunt refertur ad utrumque et uterque non unus est.[4])

Daher berichtet der Apostel Johannes, daß die Juden sich ärgerten, als Christus Gott seinen Vater nannte und sich dadurch Gott gleich machte. Denn bei Gleichheit schlechthin läßt sich kein Unterschied, also auch kein solcher der Natur denken, aber auch keine Einpersönlichkeit annehmen.[5]) Und Christus selbst nennt sich Gott, und zwar nicht bloß einen nominellen, wie ja das Gesetz auch menschliche Adoptivsöhne Götter nennt; er sei von Gott speziell geheiligt (Röm. 1, 2f.), und maße sich den Titel Gott nicht etwa an, sondern beweise seine Einheit mit Gott durch Werke, und zwar durch Werke des Vaters, nicht etwa durch seine Werke, damit er nicht infolge der Großartigkeit der Werke zwar für Gott, aber für einen vom Vater unabhängigen und fremden Gott gehalten werde.[6]) (Letzterer Gedanke hat offenbar die Lehre des Paulus Samos. im Auge).

---

[1]) de trin. VII, 26; IV, 15; de synod. 60. Novat. de trin. 31; Iren. adv. haer. I, 1, 2; Athan. or. IV, 3; Basil. homil. 24, 4. Bonav. 1. dist. 31. pars. 2. dub. 6; Thom. S. 1. q. 33. art. 4. ad 4. u. Cajet. in h. l.; Thom. quaestt. disp. q. 9. art. 9. in corp. q. 10. art. 5. in corp. Vasquez, disp. 140, 2; Suarez, de trin. I, 4.

[2]) de synod. 43; 50.

[3]) de trin. VII, 31; de synod. 42; de trin. X, 6; Petr. Bles. c. perfid. Jud. 2.

[4]) de trin. VII, 2.

[5]) ib. VII, 15. Ambros. de fide II, 8, 68.

[6]) Joh. 10, 34—38; de trin. VII, 26, 17; Basil. de Spir. S. III, 17; VIII, 19; Bellarm. de Christo, I, 10.

So stellt sich Gottes Tun tatsächlich als ein Zeugen dar: Der Terminus desselben ist ein die ganze Fülle der Gottheit enthaltendes Gebilde, eine konsubstantielle Person, daher Sohn, natus, und zwar weil erstes Gebilde: primogenitus.[1]) Daher kann der Sohn mit Recht sagen: Filius Dei sum.[2])

Sechstes Kapitel.

Einwendungen gegen die Zeugung des Sohnes aus der hl. Schrift.

1. Der Sohn ist nicht adoptierter, sondern wahrer Sohn.

Der Sohn ist also gezeugt und daher eine vom Vater verschiedene, diesem konsubstantielle, göttliche Person.

Hiegegen wenden, gestützt auf Schrifttexte, die Arianer ein, der Sohn sei Adoptivsohn und ein Geschöpf; die Sabellianer, Gott sei einpersönlich, sei identisch mit dem Vater oder sei nur der Kraft nach dem Vater gleich. Gegen diese Einwürfe wendet sich Hilarius in trefflicher Weise, indem er gegen die Arianer die wahre Sohnschaft, die Göttlichkeit und die Nichtgeschöpflichkeit des Sohnes, und, weil es sich um den konsubstantiellen Sohn handelt, damit gegen die sabellianischen Richtungen dessen Verschiedenheit vom Vater und dessen nicht bloß accidentelle Gleichheit mit demselben beweist.

Daß der Sohn wahrer Sohn ist, bezeugen die Worte Vater und Sohn. Denn ist der Vater wahrer Vater, dann auch der Sohn wahrer Sohn. Wird der Sohn mit diesem

---

[1]) de trin. VI, 9; VIII, 52; cf. S. 114.
[2]) Joh. 10, 36; de trin. VII, 26; 27.

Namen bezeichnet, warum soll man diesem Namen Gewalt antun, als ob der Sohn nicht wahrer Sohn sei?[1]) Ferner bezeugen diese Wahrheit der himmlische Vater, die Apostel, fromme Männer, die Dämonen, die Juden und Heiden.[2])

Der Vater gibt Zeugnis mit den Worten: Hic est filius meus dilectus.[3]) „Nicht die von einem Engel verkündete und durch den hl. Geist aus der Jungfrau bewirkte Geburt, nicht die Ehre des in den Windeln angebeteten, nicht die Kraft, welche der Täufling (Christus) der Erklärung des Täufers gemäß hatte, werden zur Kundgebung seiner Majestät für genügend erachtet[4])," sondern der Vater selbst tut es mit den Worten: Hic est filius meus. Gott fügt zum Worte filius nicht ein Beiwort, durch welches der natürliche Sinn etwa in einen figürlichen umgewandelt würde, sondern gebraucht nur die Fürwörter hic und meus. Diese aber vertreten das Hauptwort und damit dessen natürliche Bedeutung.[5]) Daher will der zitierte Satz sagen, diese mit hic bezeichnete Person habe die Natur eines zu meinem (des Vaters) Wesen gehörenden Sohnes. Adoptivsöhne nennt Gott nicht seine Söhne: filios genui et exaltavi, sagt er bei Isaias[6]); dies sind ausgewählte Söhne, und daher ist es jener Person allein eigen, sein, dem Vater gehörender Sohn zu sein. „Dieser ist für mich Sohn, suche keinen andern, glaube nicht, daß dieser es nicht sei, auf diesen weise ich gleichsam mit dem Zeigefinger hin und mit dem bezeichnenden Worte, indem ich sage: mein ist er; und dieser ist es; und Sohn ist er."[7]) Warum soll also diese Person nicht Sohn sein? Und dabei ist zu bedenken, daß die Worte des Vaters den Zweck haben, uns über das Wesen desjenigen, der getauft wurde um alle Gerechtigkeit

---

[1]) de trin. III, 22.
[2]) de trin. VI, 22; XI, 3.
[3]) Matth. 3, 17.
[4]) de trin. VI, 23.
[5]) cf. S. 37.
[6]) Is. 1, 2.
[7]) de trin. VI, 23; III, 11; c. Const. 9.

zu erfüllen, nicht im Ungewissen zu lassen, sondern durch göttliche Stimme uns zu offenbaren, daß derjenige, der das Heil bringen sollte, aber nur wie ein Mensch aussah, Gottes Sohn sei.[1])

Weil vom Glauben an die wahre Sohnschaft Christi das ewige Heil abhängt, erklärt der Vater ein zweites Mal, daß dieser sein geliebter Sohn sei. Zeugen wie für die Verklärung, so auch für die Worte des Vaters sollen die Säulenapostel (tribus columnis ecclesiarum testibus assumtis[2]) sein, und die Natur des Sohnes soll ihnen nicht etwa bloß durch den Anblick des Verklärten, sondern durch den himmlischen Vater selbst bewiesen werden. Zugleich aber betont der Vater, indem er die Worte hinzufügt: hunc audite[3]), daß man nicht bloß seinem Zeugnis, sondern auch demjenigen des Sohnes Glauben schenken müsse.[4])

Der Sohn aber nennt sowohl Gott seinen Vater[5]), als auch sich selbst seinen Sohn[6]), und da er als Menschensohn unverhohlen seine Niedrigkeit bekennt[7]), so gebraucht Christus diese Benennung sicher nicht aus Hochmut, „er eignet sich nichts Fremdes an, wahrt sich nicht, was nicht sein ist, nimmt nicht für sich in Anspruch, was im eigentlichen Sinne nur auf Gott paßt.“[8]) Wenn nun der Vater den Sohn seinen Sohn, der Sohn Gott seinen Vater nennt, und wenn der Vater ausdrücklich will, daß wir den Sohn hören und ihm glauben sollen, und wir dennoch den Worten „Vater“ und „Sohn“ ihre natürliche Bedeutung nicht zuerkennen wollen:

---

[1]) de trin. VI, 23. ed. maur. II, 149a. Hurter, opusc. 14, 148 ff. wo Erklärungen anderer Väter zu dieser Stelle. Faustin. de trin. II, 2f; Cassian. de incarn. III, 16; Facund. Herm. pro defens. I, 4.

[2]) de trin. VI, 24.

[3]) Matth. 17, 5.

[4]) de trin. VI, 24. Faustin. l. c. II, 3. Hurter, opusc. 14, 148.

[5]) Matth. 15, 3; Joh. 2, 16; Faustin. de trin. l. c.; Gerhoh, bei Bach, Dogmengesch. II, 423.

[6]) Joh. 3, 17; 9, 35; 10, 36; 11, 41.

[7]) Matth. 26, 64; 27, 46; Joh. 12, 27; 14, 28; 17, 5.

[8]) de trin. VI, 25.

was wollen wir von ihnen dann glauben, von ihnen, von deren Bekenntnis doch unser Heil abhängt: Tu credis in filium Dei?[1]) Wir müßten dann sagen, Gott habe über sein eigenes Wesen gelogen.[2])

Wollte man entgegenhalten, diese hier bezeichnete spezifische Bedeutung von „Vater" und „Sohn" sei tatsächlich irrtümlich und es werde hier nur ein Adoptivverhältnis ausgesprochen, dann stehen dem die Worte entgegen: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo, et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.[3]) Ist dem Sohne Alles ohne Ausnahme übergeben, was der Vater besitzt, hat er die gleiche geheimnisvolle Kenntnis, wie dieser, dann sind die Worte „Vater" und „Sohn" keine inhaltsleeren Namen, sondern reale Benennungen; Vater und Sohn sind wirklich Vater und Sohn. Daher lügen beide nicht, wenn sie sich diese Namen beilegen.[4])

Und daß er wahrer Sohn sei, beweist er durch sein Tun: Opera enim quae dedit mihi pater, ut perficiam ea, ipsa opera quae facio testimonium perhibent de me, quoniam Pater misit me: et qui misit me Pater, ipse testificatus est de me.[5]) Er verrichtet also seine Werke in Unterordnung unter den Vater, und zwar er allein, da niemand anderer vom Vater gesandt ist. Was unter dieser Sendung zu verstehen, das bezeugt, wenn man den Werken des Sohnes nicht glauben wollte, der Vater selbst. Dieser aber bezeugt nichts anderes, als daß hierunter die Sohnschaft verstanden werden müsse. Denn sucht man in der hl. Schrift nach was immer für einem Zeugnis des Vaters, man findet kein anderes als die Worte: hic est filius meus dilectus, und: tu es filius meus.[6]) Johannes zwar kannte den Sohn Gottes; dennoch legt der Vater Zeugnis

[1]) Joh. 9, 34.
[2]) de trin. VI, 25. c. Const. 9; Athan. or. I, 10.
[3]) Matth. 11, 27.
[4]) de trin. VI, 26.
[5]) Joh. 5, 36 f.
[6]) Marc. 1, 11.

für den Sohn ab zur Belehrung der Menschen. Wie Johannes, so vernehmen auch die Apostel dies Zeugnis und dazu noch die Mahnung, daß sie auf den Sohn hören sollen: hunc audite, während Johannes dessen nicht bedurfte, da er schon vom Mutterschoß an mit der Prophetengabe ausgerüstet war. So bezeugt der Vater die wahre Sohnschaft, der Sohn selbst bekräftigt sein Zeugnis durch die Werke des Vaters, die er verrichtet: warum sollte er da nicht in Wahrheit Sohn sein, nachdem doch diese Wahrheit nicht bloß ausgesprochen, sondern durch Werke auch bewiesen ist?[1])

Das Zeugnis des Vaters bestätigt der Sohn, den wir hören müssen: Neque me scitis, neque unde sim nostis: nec enim a me veni, sed est verax qui misit me, quem vos nescitis; sed ego novi eum, quoniam ab eo sum, et ipse me misit.[2]) Niemand also kennt den Vater, außer der Sohn und zwar deshalb, weil er vom Vater ist. Dieses Von-Gott-Sein ist entweder ein Geschaffen- oder ein Gezeugtsein. Wenn ersteres, dann frägt es sich, warum nicht alles Geschaffene den Vater ebenso gut wie der Sohn, oder aber der Sohn ihn ebensowenig wie die Kreaturen erkennt. Wenn dagegen der Sohn gerade wegen seiner Abstammung von Gott eine eigene Erkenntnis Gottes besitzt, dann muß er auch eine ihm eigene, von der der Kreaturen verschiedene Abstammung haben, d. h. er muß aus der Natur Gottes sein.[3])

Damit jedoch die Juden dieses Von-Gott-Sein nicht auf die irdische Ankunft Christi bezögen, sagt dieser ausdrücklich, daß man eben deshalb weder ihn (seine Natur), noch den

---

[1]) de trin. VI, 27.

[2]) Joh. 7, 28f. Über die vom lateinischen und griechischen Text abweichende Stelle cf. ed. maur. II, 153b. Ceillier, hist. gen. des aut. tom. IV, 40, Anmkg. 1. Ausg. 1860; Knabenbauer, Commentar. in Evang. sec. Jo. 260.

[3]) de trin. VI, 28. ed. maur. II, 153c. Faustin. l. c. II, 5 führt den gleichen Beweis aus der Stelle: Deum nemo vidit unquam nisi unigenitus filius; Joh. 1, 18. Phöbad. c. Ar. I, 18; Marius Victor. adv. Ar. I, 2; Athan. or. II, 22; Ambros. de fide I, 19, 127.

Urheber derselben kenne, weil man seine Herkunft nicht kenne: neque me scitis, neque unde sim nostis.[1]) Wenn nun Alles so sehr aus Nichts geschaffen ist, daß man auch den Eingebornen für aus Nichts geschaffen halten will, dann kann die Natur und die Abstammung des Sohnes, wenn sie geschöpflich ist, nicht unbekannt sein. Sind aber Natur und Abstammung nach dessen Worten dennoch unbekannt, dann ist damit angedeutet, daß weder die Natur, noch die Abstammung aus Nichts sind.[2])

Daher tadelt Christus die Juden, weil sie, obschon sie seine Abstammung vom Vater nicht wüßten, dennoch Gott ihren Vater hießen. Er tadelt sie nicht schlechthin, sondern nur wenn sie es täten, ohne ihn zu lieben: Si Deus pater vester esset, diligeretis me utique; ego enim a Deo exivi, et veni: nec a me veni, sed ille me misit.[3]) Wenn nun Christus bloßer Adoptivsohn wäre, wie könnte der Glaube an ihn einen Vorzug verdienen? Sind denn nicht auch andere geschöpfliche Wesen Söhne Gottes? Worin liegt denn ein Vorzug, wenn man sagt, der Sohn Gottes ist, wie andere Adoptivsöhne, bloß dem Namen, nicht der Natur nach Sohn? Wer so spricht, liebt Christum nicht und hat Gott nicht zum Vater. Wer Gott zum Vater hätte, würde Christum deshalb lieben, weil er vom Vater ausgeht.[4])

Wie ist nun dieses Ausgehen aufzufassen? Zuvörderst nicht als Kommen in die Welt; denn Christus unterscheidet ausdrücklich das Ausgehen und Kommen (exivi et veni). Dieses Kommen wird sofort erklärt mit den Worten: Nec a me veni, sed ille me misit, bezieht sich also darauf, daß der Sohn nicht a se, sondern als von Gott Gesandter abhängig von diesem ist. Positiv ist aber unter Ausgehen von Gott die Zeugung aus ihm zu verstehen. Denn dieses Ausgehen ist

---

[1]) Joh. 7, 28; cf. ed maur. II, 154f.
[2]) de trin. VI, 29.
[3]) Joh. 8, 42.
[4]) de trin. VI, 30.

der Grund der Liebe zum Sohne und der Verehrung gegen den Vater.[1]) Nun ergibt sich aus einer Parallelstelle, daß hierunter Gott als Vater im eigentlichen Sinne des Wortes zu verstehen sei: Qui me odit, odit et Patrem meum.[2]) Aus der Verweigerung der Liebe zum Sohne ergibt sich also die Verweigerung der Liebe zu dem dem Sohne wesenseigenen Vater. Da nun das Ausgehen der Grund der Liebe resp. des Hasses gegen den Sohn und den wesenseigenen Vater ist, so muß dieses Ausgehen als Zeugung aus Gott verstanden werden.[3]) Wer an dieses Sein des Sohnes aus Gott glaubt, der ist in seiner Liebe zum Vater so vollkommen, daß er bei diesem der Fürbitte des Sohnes nicht bedürftig ist: Non dicam vobis, quoniam ego rogabo Patrem pro vobis; ipse enim Pater amat vos, quoniam vos me amatis et creditis, quoniam ego a Deo exivi et a Patre veni in hunc mundum.[4]) Mit absoluter Gewißheit folgt aus diesen Worten, daß unter dem Ausgehen die Zeugung verstanden werden müsse. Zunächst hält Christus das Ausgehen und die Ankunft auf Erden auseinander; dann lehrt er die Wesensgleichheit zwischen sich und dem Vater indem er sagt: a Deo exivi; denn aus Gott kann nur Wesensgleiches kommen; endlich hebt er diesen Ausgang als einen aus einem Vater erfolgenden hervor: et a Patre veni in hunc mundum (in hunc mundum, um die Heilsökonomie zu lehren.[5]) Und damit man dieses Ausgehen in keiner Weise als eine Trennung vom Vater auffasse, sagt Christus an einer

---

[1]) de trin. l. c. Joh. l. c.

[2]) Joh. 15, 23.

[3]) de trin. VI, 30. Duns Scotus, Quodl. q. 4. art. 2. n. 24 ff. beruft sich auf Hilarius — zunächst auf de trin. IX, 30, das jedoch nur eine Parallele zu de trin. VI, 30 ist — um zu beweisen, daß man zwischen Generatio und Paternitas zu distinguieren und erstere als den Grund der letzteren zu betrachten habe.

[4]) Joh. 16, 26 ff.

[5]) de trin. VI, 31. Mar. Victor. adv. Ar. I, 14: Hujus orationis naturalis ordo iste est: Processi ex Patre, exivi a Deo, veni in mundum — Hurter, opusc. ser. alt. IV, 219.

Parallelstelle[1]), daß er nicht allein, sondern daß der Vater bei ihm sei.[2])

Auch die Apostel fassen dieses Ausgehen als Zeugung auf. Sie wußten, daß Christus von Moses und den Propheten vorher verkündet war, daß Nathanael ihn Sohn Gottes und König Israels genannt hatte; sie waren sogar von Christus (der Ap. Philippus) getadelt worden, da sie noch nicht verstanden, warum der Sohn im Vater und der Vater im Sohn sei; sie hatten wiederholt gehört, daß Christus vom Vater gesandt sei, zahlreiche Wunder hatten sie gesehen und aus diesen göttlichen Werken seine göttliche Natur erschaut; aber erst als sie aus seinem Munde vernehmen, er sei vom Vater ausgegangen, erkennen sie auch den Grund seines Wesens, seiner Gezeugtheit nämlich: Dicunt ei discipuli ejus: nunc palam loqueris et proverbium nullum dicis. Nunc ergo scimus, quia nosti omnia et non habes necesse, ut aliquis te interroget: in hoc credimus, quod a Deo existi.[3]) In diesem Gezeugtsein liegt also sein ganzes Wesen ausgedrückt — non enim naturam Dei a Patre venisse, sed a Deo exisse consummat.[4]) Und wie sehr dieses Ausgehen als ein Gezeugtsein, nicht als eine Ankunft auf Erden zu verstehen ist, erhellt aus dem Benehmen der Apostel. Das Kommen in die Welt hatten sie schon wiederholt vernommen, und daher lassen sie es in ihrer Antwort unbeachtet; das Ausgehen aus Gott dagegen erregt ihre Bewunderung, das ist ihnen neu, und die Erkenntnis dieser neuen Wahrheit veranlaßt sie, auf dieses Ausgehen allein ihre Antwort zu geben: in hoc credimus, quoniam a Deo existi.[5])

Auch Petrus bekennt, daß Christus nicht nomineller, adoptierter, sondern wahrer Sohn Gottes sei, mit den Worten: Tu es Christus, Filius Dei vivi.[6])

---

[1]) Joh. 16, 31 u. 33.
[2]) de trin. IX, 30.
[3]) Joh. 16, 29 f.
[4]) de trin. VI, 34.
[5]) de trin. VI, 33 f.; IX, 29.
[6]) Matth. 16, 16.

Es frägt sich, warum Petrus so sprach. Etwa weil Christus, wie andere durch die Wiedergeburt der Taufe, adoptierter Sohn Gottes sein soll? Warum konnte ihm aber das nicht Fleisch und Blut, sondern nur der Vater offenbaren? Warum soll Petrus sich einen Lohn verdienen und glücklich gepriesen werden, wenn er bekennt, Christus sei, wie andere, ein Adoptivsohn? Ferner kannte er die Sendung des Sohnes in diese Welt[1]), kannte seine dem Vater gleiche Macht und Weisheit[2]), kannte die Namen Vater und Sohn; er hatte sie ja oft gehört. Was ist also der Grund, weshalb ihm die Worte: Tu es etc. geoffenbart werden und er dafür selig gepriesen wird? Weil er damit bekannte, daß dem Sohne die Natur Gottes zukomme. Daher sagte er auch nicht etwa bloß: tu es Christus, womit er dem Sohne nur einen inhaltsleeren Ehrenvorzug zuerkannt hätte, sondern er spricht: tu es Christus, filius Dei vivi. Daß hier von einem substantiellen Sohne die Rede, liegt in dem tu es enthalten. Derselbe Vater, der vom Sohne gesagt, dieser ist mein Sohn, offenbart dem Petrus, zu sagen, du bist Sohn Gottes. Der Vater offenbart die Wahrheit, Petrus anerkennt sie. „Auf dem Felsen dieses Bekenntnisses ruht der Bau der Kirche. Aber nicht das Sinnen des Fleisches und Blutes ist es, das uns offenbart, wie wir dieses Bekenntnis zu verstehen haben. Das ist vielmehr das geheimnisvolle Werk göttlicher Offenbarung, daß wir Christum Gottes Sohn nicht bloß nennen, sondern ihn gläubig dafür halten.“[3]) Oder soll dem Petrus vielmehr geoffenbart worden sein, daß Christus Sohn heiße, als daß er es sei? Allein diesen Namen hatte er vom Herrn schon öfters vernommen. Folglich liegt die Bedeutung der Offenbarung darin, daß ihm die Natur, nicht aber, daß ihm der bloße Name Sohn mitgeteilt wurde. „Das ist die Ursache, daß er die Schlüssel des Himmelreiches besitzt, daß seine

[1]) Matth. 10, 40.
[2]) ib. 11, 25.
[3]) de trin. VI, 36.

Urteile auf Erden im Himmel Geltung haben. Eine geheimnisvolle, vor der Welt verborgene Wahrheit lernte er durch Offenbarung kennen, gestand seinen Glauben, nannte die Natur, bekannte den Sohn Gottes. Wer das leugnet und ihn lieber ein Geschöpf nennt, der muß zuvor leugnen das Apostolat, den Glauben, die Glückseligkeit, das Priestertum, das Martyrium des Petrus, und weil Petrus dies alles verdiente, da er ihn als Sohn bekannte, so wird er (der Leugner) infolge dessen einsehen, daß er getrennt sei von Christus."[1])

Oder würde Petrus vielleicht eher selig gewesen sein, wenn er gesagt hätte: du bist Christus, ein vollkommenes Geschöpf Gottes, überragend die übrigen Geschöpfe; du hast aus Nichts zu sein begonnen, durftest durch Gottes Güte, der allein gut ist, den Namen eines Adoptivsohnes führen; bist nicht aus Gott geboren? Was hätte da Petrus wohl zu hören bekommen, er, dem der Herr auf die Worte: Propitius tibi, Domine, non erit istud, die Antwort gab: Vade retro post me, Satanas, scandalum mihi es?[2]) Warum offenbarte ihm Gott nicht, den Sohn als ein Geschöpf und als einen Adoptivsohn zu bekennen? Oder gönnte vielleicht Gott dem Petrus diese Auffassung nicht und versparte sie den Neuerern (Arianern)? „Wahrlich der Glaube möge ein anderer sein, wenn es andere Schlüssel des Himmels gibt. Der Glaube möge ein anderer sein, wenn künftighin eine andere Kirche ist, gegen welche die Pforten der Hölle keine Gewalt haben werden. Der Glaube möge ein anderer sein, wenn es ein anderes Apostolat geben wird, welches im Himmel das bindet und löst, was durch dasselbe auf Erden gebunden und gelöst wurde. Der Glaube möge ein anderer sein, wenn Christus ein anderer Sohn Gottes geheißen werden soll, als er ist. Wenn dagegen der Glaube allein, der Christus als Sohn Gottes be-

---

[1]) de trin. VI, 37; in Matth. 16, 6f; Hurter, l. c. 226. Scultetus, medulla IV, 403. Faustin. de trin. II, 4; Ambros. de incarn. IV, 28; Cyrill. Al. thes. assert. 32 (M. 75, 525); Cassian, de incarn. III, 12ff.

[2]) Matth. 16, 22.

kennt, alle Ehre und Glückseligkeit in Petrus verdiente, dann ist es notwendig, daß jener Glaube, der ihn lieber ein aus nichts hervorgegangenes Geschöpf nennt, die Schlüssel des Himmels nicht erlangt, vielmehr außerhalb des apostolischen Glaubens und seiner Kraft steht und er weder die Kirche ist noch Christo gehört." [1])

Auch Johannes bekennt Christus nicht als Adoptivsohn und nicht als Geschöpf, sondern als wahren Sohn: Deum nemo vidit unquam nisi unigenitus filius, qui est in sinu Patris.[2]) Da der Name Sohn allein nicht zu genügen scheint, sondern die Auffassung von einem Adoptivsohn zulassen könnte, so ist durch die Beifügung des Wortes „eingeboren" ausdrücklich die Singularität dieses Sohnes hervorgehoben und damit jeder Verdacht von Adoption abgeschnitten.[3]) Eingeborner Sohn will aber nicht etwa soviel besagen, wie vollkommener, aber geschaffener Sohn. Denn Johannes schreibt: Sic enim dilexit mundum Deus, ita ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.[4]) Was hätte aber Gott Großes getan, wenn er den Geschöpfen ein Geschöpf, der Welt etwas Weltliches, dem Nichtigen etwas Nichtiges zur Erlösung gegeben hätte? Großes muß durch Großes gemessen werden, und darum mußte Gott seine Liebe der Welt nicht dadurch zeigen, daß er für sie einen Adoptivsohn, sondern seinen, seinen eingebornen Sohn hingab. Dieser kann also kein geschaffener, adoptierter, falscher Sohn sein, sondern ist eigentlicher, gezeugter, wahrer Sohn.[5])

Johannes schrieb sein Evangelium zu dem Zweck, ut credatis, quoniam Jesus Christus est filius Dei.[6]) Wenn es

---

[1]) de trin. VI, 38; II, 23; in Matth. XVI, 7; Cyrill. Hier. catech. XI, 3; Cassian, de incarn. III, 14.

[2]) Joh. 1, 18.

[3]) de trin. VI, 39; Aug. Coll. cum Maxim. 14; Faustin. l. c. II, 5.

[4]) Joh. 3, 16.

[5]) de trin. VI, 40; Faustin. l. c. II, 5ff.; Cyrill. Al. thes. assert 32 (M. 75, 544); Epist. ad Diogn. 8.

[6]) Joh. 20, 31.

genügend wäre, an Christus zu glauben, warum heißt es dann, man solle an Christus den Sohn Gottes glauben? Wenn aber der Glaube an die Sohnschaft ein Spezifikum unseres Glaubens ist, so kann hier unter Sohn kein gewöhnlicher adoptierter Sohn verstanden werden; und wenn schon das Bekenntnis an den Namen Sohn zum Heile erforderlich ist, warum soll dann hievon die Natur des Namens ausgeschlossen sein? Und warum soll der Sohn ein Geschöpf sein, wenn der Glaube nicht an ein Geschöpf, sondern an den Sohn erheischt ist?[1]) Ja es gibt keinen Glauben an den Vater ohne den Glauben an den Sohn, der aus Gott geboren ist: Omnis qui diligit Patrem, diligit eum, qui ex eo natus est.[2])

Oder ist vielleicht geboren- und geschaffenwerden ein und dasselbe; oder hat vielleicht der Evangelist gelogen, so daß er statt von Gott geschaffen, geboren sagte? Allein Johannes bemerkt, daß ein Antichrist[3]) sei, wer den Vater und den Sohn leugne: Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium.[4]) Oder soll der etwa kein Antichrist sein, der in heuchlerischer Weise die Begriffe Vater und Sohn als identisch mit Schöpfer und Geschöpf auffaßt? Wenn nun aber unter Vater ein wahrer Vater zu verstehen ist, warum soll nicht auch der Sohn ein wahrer Sohn sein? Oder ist vielleicht auch der Vater nur nomineller Vater? Dann aber gebührt dem, der dies behauptet, der Titel Antichrist. Zudem fügt Johannes bei, daß, wer den Sohn leugne, den Vater nicht besitze; wer ihn aber bekenne, sowohl den Sohn als auch den Vater besitze: Qui negat filium, neque Patrem habet; qui confitetur Filium, et Filium et Patrem habet.[5]) Bei einem Besitztum aber kann es sich nicht um bloße Namen handeln, sondern muß eine substantielle Sache (res naturae) gemeint sein.[6])

---

[1]) de trin. VI, 41; Faustin. de trin. II, 9.
[2]) 1. Joh. 5, 1; de trin. VI, 42; Faustin. l. c. II, 10.
[3]) ed. maur. II, 164k; Ambros. de fide II, 15; Faustin. l. c.
[4]) 1. Joh. 2, 24; Faustin. l. c.
[5]) 1. Joh. 2, 23.
[6]) de trin. VI, 42.

Übrigens nennt Johannes den Sohn Gottes ausdrücklich wahren Sohn: ut intelligamus verum et simus in vero filio ejus Jesu Christo: hic est verus et vita aeterna et resurrectio nostra.[1])

Auch Paulus spricht diese Wahrheit aus, wenn er sagt, daß wir durch den Tod seines Sohnes versöhnt seien[2]); daß Gott seinen Sohn schickte[3]); daß wir zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen seien.[4]) Durch das Wort „Sohn" bekennt Paulus seinen Glauben an die Natur des Sohnes, durch „sein" den Glauben an die Wesenszugehörigkeit zum Vater. Paulus hält also den Sohn für keinen Adoptivsohn, und er kannte doch diese; sagt er ja: Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timorem, sed accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus, abba pater.[5]) Vermöge der im göttlichen Geiste verrichteten Werke sind wir Menschen Söhne Gottes geworden. Freilich handelt es sich hier um Menschen, die den Namen „Söhne Gottes" nur als Beinamen tragen, und Söhne nur genannt werden, nicht aber sind.[6])

Paulus, der niemals den Vater ohne Erwähnung des Sohnes nennt, bezeugt seinen Glauben an den Sohn mit möglichster Deutlichkeit: Quid ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui Filio proprio non pepercit, sed tradidit eum pro nobis.[7]) Hier kann von Adoption nicht mehr die Rede sein. Um uns die Größe der Liebe Gottes zu uns durch eine Gegenüberstellung zu zeigen, lehrt Paulus, daß Gott seines eigenen Sohnes nicht schonte. Er schonte somit nicht etwa eines adoptierten Sohnes nicht gegenüber Adoptierten, eines

---

[1]) 1. Joh. 5, 20; de trin. VI, 43; ed. maur. II, 165c; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 232; Faustin. l. c. II, 11; Ambros. de fide I, 17, 117.

[2]) Röm. 5, 10.

[3]) ib. 8, 3.

[4]) 1. Cor. 1, 9.

[5]) Röm. 8, 14f.

[6]) de trin. VI, 44; ed. maur. II, 166i.

[7]) Röm. 8, 31f.

Geschöpfes nicht gegenüber Geschöpfen, sondern schonte seines Sohnes nicht gegenüber fremden, seines eigenen Sohnes nicht gegenüber bloß nominellen Söhnen. Speziell gebraucht hier Paulus den Ausdruck eigener Sohn, während er sonst bloß sein Sohn zu sagen pflegt. Es haben zwar viele lateinische Codices infolge der unkritischen Auffassung der Übersetzer an dieser Stelle auch bloß sein Sohn; allein gerade das Griechische, dessen sich der Apostel bediente, gebraucht hier den Ausdruck sein eigener Sohn. Und obwohl im allgemeinen kein Unterschied obwaltet zwischen sein Sohn und eigener Sohn, und Paulus an anderen Orten tatsächlich nur von seinem Sohn spricht, was im Griechischen *ὁ ἑαυτοῦ υἱός* heißt, so wollte der Apostel doch, um den Gegensatz zu den Adoptivsöhnen, von denen er soeben gesprochen hatte, zu zeigen und die wahre Natur des Sohnes recht signifikant hervorzuheben, gerade an dieser Stelle sagen: *ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*: der seines eigenen Sohnes nicht schonte.[1])

Es wäre also kein Heil zu erwarten, wenn man Christus ein Geschöpf nennen wollte. Vielmehr verlangt Christus von jedem, der ihn um Hilfe anflehen möchte, das Bekenntnis des Glaubens an seine Sohnschaft. Dieses fordert er nicht etwa, um durch die Bitten des Hilfesuchenden (von Gott) Wunderkraft zu erlangen, — ist er ja selbst die Kraft Gottes — sondern um diese Kraft als Lohn für das Bekenntnis auszuüben. So verlangte er es von Martha, als diese für Lazarus bat: Utique, Domine, ego credidi, quia tu es Christus filius Dei, qui in hunc mundum venisti. Ebenso verlangt er diesen Glauben von dem Blindgebornen, nicht etwa damit dieser hiedurch die leibliche Gesundung erhalte, — er fordert ihn ja nach der Heilung — sondern zur Erreichung des Seelenheils: Tu credis in filium Dei? Und zwar fordert er

[1]) de trin. VI, 45; Faustin. l. c. II, 6ff.; Alcuin ep. 75; Cornely, Comment. in ep. ad Rom. 458f.

den Glauben nicht an Christus, sondern an den Sohn Gottes. Somit muß es Christus eigen sein, Sohn zu sein; denn der Glaube an ein Geschöpf hätte nichts genützt, und daher wurde auch nicht der Glaube an Christus als an ein Geschöpf, sondern an Christus als an den Sohn Gottes verlangt.[1])

Selbst die Dämonen bekennen, wiewohl gezwungen, die wahre Sohnschaft: Quid mihi et tibi est Jesu, fili Dei altissimi?[2]) Sie nennen ihn Sohn Gottes und legen ihm dadurch, daß sie sich von ihm besiegt sehen, göttliche Kraft und Natur bei.[3])

Auch diejenigen, welche Christum nicht kennen, sagen, daß er Sohn Gottes sei. Die Juden nämlich kannten zwar nicht das Geheimnis, daß derjenige, der leiblich vor ihnen stand, der Sohn Gottes, wohl aber, daß der Messias Sohn Gottes sei. Darum fragt der Hohepriester: Tu es Christus filius Benedicti?[4]) Kennen sie auch nicht das Geheimnis, so doch die Natur Christi. Darum fragen sie auch nicht, ob Christus Sohn Gottes, sondern ob dieser da Christus der Sohn Gottes sei. Sie irren sich zwar bezüglich der Person, nicht aber bezüglich der Natur des Sohnes Gottes. Wer darum dessen Natur leugnet, macht sich des Verbrechens der Juden schuldig, und wie diese sagten: Et secundum legem debet mori, quoniam filium Dei se fecit, so schleudert auch derjenige, der Christus nur ein Geschöpf sein läßt, den Vorwurf gegen diesen, warum er sich erkühne, Gottes Sohn sich zu heißen. „Jener (Christus) wird, weil er sich als Sohn Gottes bekennt, von ihnen (Juden) als des Todes schuldig erklärt. Ich frage, was du (Arianer) über ihn für ein Urteil fällst, da du ihn nicht als Sohn Gottes anerkennst? Denn seine Aussage mißfällt den Juden in gleicher Weise wie dir. Ich frage,

---

[1]) de trin. VI, 48; Faustin. l. c. II, 9.

[2]) Luk. 8, 28.

[3]) de trin. VI, 49; Athan. ad epp. Aegypt. 14; Cyrill. Hier. catech. X, 15; XI, 6; Basil. adv. Eunom. II, 31; Tertull. adv. Prax. 26; Ambros. de fide I, 17, 115; Cassian. de incarn. VII, 12.

[4]) Mark. 14, 61.

hast du eine andere Meinung als sie, von denen du der Gesinnung nach dich nicht unterscheidest? Denn mit der nämlichen Gottlosigkeit leugnest du, daß er der Sohn Gottes sei. Jene haben jedoch eine geringere Schuld, weil sie es nicht wissen. Denn sie wissen nicht, daß Christus aus Maria ist; aber daß Christus der Sohn Gottes sei, bestreiten sie nicht. Du aber, obschon dir nicht unbekannt sein kann, daß Christus aus Maria ist, lehrst doch nicht, daß Christus Gottes Sohn sei. Ihr Heil kann aus dem Grunde, insoweit sie es nicht wissen, noch außer Gefahr sein, wenn sie glauben. Dir dagegen ist das Heil von allen Seiten verschlossen, da du leugnest, was dir doch bekannt sein muß. Es ist dir ja nicht unbekannt, daß er Gottes Sohn ist, da du ihm ja doch den Namen Adoptivsohn zuerkennst und in lügnerischer Weise behauptest, daß ein Geschöpf zugleich den Namen Sohn bekommen habe. Da du ihm aber, soweit es an dir liegt, die Natur raubst, so würdest du auch, wenn du könntest, den Namen (Sohn) rauben. Weil du aber das nicht kannst, so lässest du dem Namen die Natur nicht zukommen, damit er doch nicht, weil er Sohn genannt wird, wahrer Sohn Gottes sei." [1])

Die Jünger, als sie die Stillung des Sturmes durch das Wort Christi sahen, bekannten: Vere filius Dei est. [2])

Endlich tut das Gleiche der Hauptmann der römischen Kohorte. Infolge der großen Wundertaten spricht er: Vere Dei filius erat iste. [3]) „Das (die Sohnschaft) bezeugen nach seinem Hingange der zerrissene Vorhang im Tempel, das Beben der Erde, die gespaltenen Felsen, die offenen Gräber, das Auferstehen der Toten. Der heidnisch treulose Mann bekennt es, er erkennt die Natur der Kraft in den Taten (aus den wunderbaren Vorgängen schließt er auf die göttliche Natur des Gekreuzigten), spricht die Wahrheit der Natur im

[1]) de trin. VI, 50; in ps. II, 25.
[2]) Matth. 14, 33; de trin. VI, 51.
[3]) Matth. 27, 54.

Namen (Sohn) aus. So groß ist die Wirkung der Wahrheit, so groß die Kraft des Glaubens, daß über den Willen die unwiderstehliche Wahrheit siegt, und daß nicht einmal der leugnete, daß Christus, der Herr der ewigen Herrlichkeit, wahrhaft Gottes Sohn sei, der ihn gekreuzigt hatte.[1])

2. Der Sohn ist nicht nomineller, sondern wahrer Gott gemäß der Lehre des A. T.

Gegen die Gottheit des Sohnes führen die Arianer die Einheit Gottes ins Feld. Sie berufen sich dafür auf zahlreiche Schriftstellen, in welchen nur von Einem Gott die Rede ist, insbesondere auf Moses: Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.[2]) Dem gegenüber beweist nun Hilarius zunächst aus Moses und andern Büchern des A. T. die Mehrpersönlichkeit, dann die Einheit Gottes, und zwar letzteres dadurch, daß er bemerkt, dem Vater und Sohne komme der Eine Name Gott zu.

Moses, sagt Hilarius, hat so wenig, wie irgend jemand daran gezweifelt, daß es nur Einen Gott gebe. Er, oder vielmehr Gott durch Moses, mußte den Juden, da dieselben sowohl in Ägypten als auch in der Wüste den Götzen und der Vielgötterei ergeben waren, als das wichtigste aller Gebote die Einheit Gottes vorhalten. Daraus aber folgt keineswegs, daß durch Moses die Gottheit Christi geleugnet wird.[3])

Moses sagt: Et dixit Deus: fiat firmamentum . . . et fecit Deus firmamentum.[4]) Er unterscheidet also zwischen

[1]) de trin. VI, 52; in ps. 58, 10; in Matth. 33, 7; cf. de trin. III, 10f. An den beiden letzteren Stellen wird der Beweis für die Göttlichkeit des Menschensohnes geführt. Cyrill. Hier. catech. X, 19; Ambros. de fide I, 17, 114; Facundus pro defens I, 4; Athan. or. III, 56; Etherus, adv. Elip. I (Canis. II, pars. 1, p. 299; an letzterer Stelle hat die Beweisführung einen christologischen Zweck).

[2]) Deut. 6, 4.

[3]) de trin. IV, 15; Athan. or. III, 7.

[4]) Gen. 1, 6f.

Gott, aus dem, und Gott, durch den die Schöpfung geschieht. Nun ist letzterer niemand anderer als der Sohn Gottes. Denn wer sollte es sonst sein? Etwa die zu schaffende Natur, als ob sie auf den Befehl Gottes hin selbst sich gebildet hätte? Allein die Schrift lehrt, Alles sei aus Nichts[1]); es wäre aber keine Schöpfung aus Nichts, wenn eine bereits bestehende Materie sich in die jetzige Welt umgewandelt hätte. Oder ist es der Vater, der seine eigenen Worte ohne Mittler ausführte? Allein Gott wollte nicht, daß nach seinem Belieben die Dinge ins Dasein träten, sondern „er befahl und es wurde geschaffen".[2]) Oder sollte derjenige, der den Befehl ausführte, nicht der Sohn sein? Allein von wem gelten dann die Worte: et fecit Deus; per quem omnia facta sunt; et unus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia? Sagt es doch an letzterer Stelle Paulus deutlich, daß durch den Sohn Alles, wie auch Johannes: Omnia per ipsum facta sunt. Somit unterscheidet Moses einen Deus jubens und einen Deus faciens[3]); letzerer ist der Sohn, der dem Vater gleichgestellt wird durch ganz denselben Namen (Gott) und die gleiche Schöpfungstat.[4])

Oder spricht vielleicht Gott bei der Schöpfung nur mit sich? Allein es heißt: Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.[5]) Kann man hier noch sagen, daß der Vater mit sich allein spreche? Nach unserer Auffassung — und Gott richtete seine Offenbarungsworte doch nach unserer Auffassung ein[6]) — müssen wir diese Worte

---

[1]) 2. Mach. 7, 28.

[2]) Ps. 148, 5.

[3]) de trin. IV, 16; ed. maur. II, 83d; Hilar. de myst. 26; Faustin. de trin. I, 5; Tertull. adv. Prax. 12; Novat. de trin. 17; Zeno Veron. c. Ar. tract. 4; 5; Münscher, Dogmengesch. III, 524. Günther, Vorschule, II, 365 meint, Hilarius lehre einen Subordinatianismus, weil er einen Deus jubens und faciens unterscheide; der Logos werde nur als der gehorchende Exekutor des väterlichen Ratschlusses behandelt. cf. dagegen: Kleutgen, Theol. d. Vorz. I, 394f (2. Aufl.).

[4]) de trin. IV, 16.

[5]) Gen. 1, 26.

[6]) de trin. IV, 17.

von mehreren Personen verstehen. Weil er, der, wenn allein, sicher durch seinen bloßen Willen[1]) hätte Alles schaffen können, schon durch die Worte: Ex dixit Deus ... et fecit Deus, die Mehrpersönlichkeit in Gott lehren wollte, so suchte er diese Wahrheit uns noch deutlicher bekannt zu geben durch die oben zitierten Worte. Denn hier ist ein Zusammenwirken von Personen zu verstehen (consortium[2]). Faciamus und nostram lassen sich nicht von Einer, aber auch nicht von einer wesensfremden (diversus; alienus[3]); differens[4]) Person verstehen; wenn von Einer Person, dann hieße es faciam und meam[5]); wenn von verschiedenen, imagines nostras[6]).

Durch die Ausführung der göttlichen Worte wird die gleiche Wahrheit gelehrt: Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum.[7]). Hier ist ein Dreifaches zu untercheiden: der Schaffende, das Werk und das Vorbild. Gott schafft den Menschen nach dem Bilde Gottes. Wenn Gott bei der Schöpfung mit sich allein gesprochen hätte, dann würde er wohl gesagt haben: ad imaginem suam. Allein da es heißt, daß Gott nach dem Bilde Gottes geschaffen habe, so kann

---

[1]) „Für die Hervorhebung der absoluten Schöpfermacht im anti-polytheistischen Interesse" bemerkt Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 122 zu unserer Stelle de trin. IV, 17: „wäre die Darstellung des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen der Weltentstehung und dem allmächtigen Willen geeigneter gewesen." Allein bezieht denn Hilarius diese Entstehung nicht tatsächlich auf den bloßen Willen: cum voluntate tantum opus esset ut fieret? l. c. IV, 17. Er polemisiert ja nicht mit Polytheisten, sondern mit Arianern, und dieser Zweck bestimmt den Heiligen in der Art seiner Beweisführung.

[2]) Lomb. 1. dist. II, 4; Bonav. 1. dist. II, dub. 7.

[3]) de trin. IV, 17.

[4]) ib. IV, 18.

[5]) ib. IV, 17; Tertull. adv. Prax. 12; Alcuin, de fide trin. I, 2.

[6]) de trin. IV, 18; Athan. c. gent. 46; Chrysost. homil. 11, 3; Tertull. adv. Prax. 12; Faust. de trin. I, 6; Ambros. de fide I, 17, 111; Lomb. 1. dist. 2, 4; Alb. M. 1. dist. 2. art. 18. ulterius; Bonav. 1. dist. 2. dub. 5; Thom. 1. dist. 2. exp. t. ad 2; Dion. Carth. 1. dist. 2. expos.; Kuhn, Dogm. II, 9.

[7]) Gen. 1, 27.

nicht mehr von Einer Person die Rede sein. Zugleich muß der Sohn, der hier gedacht werden muß, die Eine göttliche Natur haben, da er ebenfalls Gott heißt und mit dem Vater das gleiche Bild gemeinsam hat.[1])

Dieselbe Wahrheit ergibt sich aus den Worten: Quia ad imaginem Dei feci hominem.[2]) Auch hier die dreifache Unterscheidung: Gott macht den Menschen nach dem Bilde Gottes. Jetzt sagt Gott: ad imaginem Dei, während er vor Erschaffung des Menschen sprach: ad imaginem nostram, ein Zeichen, daß er auch jetzt recht wohl hätte sagen können: ad imaginem meam. Allein wie er zur Bezeugung der Wesenseinheit ad imaginem nostram sagen wollte, so gebraucht er zum Beweis für die Mehrpersönlichkeit den Ausdruck ad imaginem Dei.[3])

Wollten aber die Arianer dennoch die Einpersönlichkeit Gottes behaupten und den Ausdruck ad imaginem Dei für gleichbedeutend mit ad imaginem meam halten, so schlagen sie sich durch ihre eigenen Worte, da sie selbst unter der Person, durch die Alles gemacht wurde, den Sohn verstehen[4]); ebenso identifizieren sie diesen mit der Weisheit. Nun heißt es aber von dieser: Cum certos ponebat fontes sub coelo, cum fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud illum componens. Ego eram, ad quam gaudebat. Quotidie autem laetabar in conspectu ejus in omni tempore, cum laetaretur orbe perfecto, et laetaretur in filiis hominum.[5]) Die Weisheit ist also bei dem die Schöpfung aussprechenden Vater und schafft mit (componit). Beide müssen folglich der Person nach verschieden sein, wiewohl sie dem Tun (und somit auch der Wesenheit) nach Eins sind, da das gleiche Werk auf beide bezogen wird; tun sie ja das Gleiche, da es von beiden heißt: faciamus. Ver-

---

[1]) de trin. IV, 18.

[2]) Gen. 9, 6.

[3]) de trin. IV, 19; Aug. de trin. XII, 6, 7; Fulg. Rusp. de fide I, 5 (M. 65, 674); Alcuin de fide I, 2; Faustin. de trin. I, 6.

[4]) de trin. IV, 20.

[5]) Prov. 8, 28—31 nach LXX.

schiedene Personen müssen sie auch deswegen sein, weil von der Weisheit es heißt, daß sie sich mit dem Vater freue. Dieser freut sich, weil die Weisheit, die nach dem Befehle des Vaters die Welt vollendet und die Menschen geschaffen — mit der Schaffung Adams begann ja das ganze Menschengeschlecht —, Alles gut gemacht hat: Et vidit Deus quia bona sunt.[1]) Die Weisheit freut sich, weil der Vater sich freut. Folglich war Gott bei der Schöpfung nicht allein und sprach nicht zu sich allein das faciamus.[2])

Weitere Argumente für dieselbe Wahrheit sind: Et dixit Angelus Domini ad Agar: Redi ad dominam tuam et humilia te sub manibus meis. Et dixit ei Angelus Domini: Multiplicans multiplicabo semen tuum et non dinumerabitur a multitudine[3]) . . . Et vocavit nomen Domini qui loquebatur secum: Tu Deus qui aspexisti me.[4]) Der Engel Gottes (angelus

---

[1]) Gen. 1. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, p. 122 bemerkt: „Ebenso ist das vidit quod bona essent wenig geeignet, die unfehlbare Sicherheit des göttlichen Schaffens dem Volke zum Bewußtsein zu bringen und die apologetischen Zwecke zu fördern: es muß also angenommen werden, daß innere Momente des göttlichen Aktes angedeutet werden wollten." Die Bibelexegese außer acht lassend, bemerke ich betreffs des hl. Hilarius, daß dieser tatsächlich nur innere Momente des göttlichen Aktes andeuten wollte. Es sollte die Mehrpersönlichkeit Gottes aus der doppelten Freude, des Vaters und Sohnes nämlich, dargetan werden. „Bona" spielt nur insofern eine Rolle, als eine Veranlassung zur Freude angegeben werden sollte. Der tiefste Gedanke des Hilarius ist freilich der, daß Gott, weil er schlechthin Geist = Liebe (cf. S. 59f) ist, alles in Liebe und darum „gut" schafft. Zwischen Gott und seinen „guten" Geschöpfen besteht also ein unfehlbar sicherer Zusammenhang. — Staudenmeier, Philos. des Christent. 37.

[2]) de trin. IV, 21; V, 4; in ps. 91, 8; Hermas, Past. simil. III. 9, 12; Tertull. adv. Prax. 6.

[3]) Gen. 16, 9f. Über den Jehovaengel cf. z. B. Scholz, Handbuch der Theol. des A. B. 147ff.; Katholik, 62, 149ff.; Scheeben, Dogm. I, 784ff.; Knabenbauer, comment. in Js. 63, 9; Os. 12, 3; Zach. 1, 11. Daß Hilarius unter dem Engel das Verbum selbst versteht, unterliegt keinem Zweifel.

[4]) Gen. 16, 13.

Dei gebraucht Hilarius im Kommentar, während im Schrifttext angelus Domini steht) ist nicht der Vater (Deus), denn als Engel Gottes ist er von Gott, dessen er ist, unterschieden. Er spricht über Dinge, welche die Kraft eines gewöhnlichen Engels übersteigen und nur Gott eigen sind, da er sich die Kraft beilegt, die Völker zu vermehren. Zugleich wird dieser Engel „Herr“ und darauf „Gott“ genannt. Dieser Engel ist Christus; denn dieser ist der Engel des großen Ratschlusses.[1]) Zur Personenunterscheidung heißt er Engel Gottes; zur Hervorhebung seines Wesens Herr und Gott.[2])

Nachdem nun die göttliche Mehrpersönlichkeit festgelegt ist, wird dieser Engel Gottes dem Abraham gegenüber nur mehr mit seiner wahren und vollkommenen Bezeichnung aufgeführt und schlechthin Gott genannt: Et dixit Deus ad Abraham.[3]) Und daß die hier Gott genannte Person mit dem obigen Engel Gottes identisch ist, geht daraus hervor, daß sie als Gott hier von Israel sagt: benedixi ei et multiplicabo eum[4]), nachdem sie als Engel Gottes gesprochen hatte: multiplicans multiplicabo semen tuum.[5]) Damit man den Engel Gottes nicht für einen puren Engel halte, wird er hier nur Gott genannt[6]), muß daher auch Gott sein, weil ja die Namen zur Bezeichnung der Natur, nicht umgekehrt da sind.[7])

Abraham anerkennt ihn auch als Gott. Denn der nämliche Engel Gottes, der der Agar erschienen war und als Gott dem Abraham versprochen hatte, daß Sara einen Sohn erhalten werde[8]), erscheint nun zunächst dem Abraham als Mann in Begleitung von zwei anderen Männern. Abraham, der die zukünftige Inkarnation erkannte — Abraham pater

---

[1]) Js. 9, 6 nach LXX. Novat. de trin. 31.
[2]) de trin. IV, 23.
[3]) Gen. 17, 19.
[4]) ib. 17, 20.
[5]) ib. 16, 10.
[6]) de trin. IV, 24; ed. maur. II, 89d.
[7]) ib. IV, 26.
[8]) Gen. 17, 19.

vester laetabatur, ut videret diem meum: et vidit et laetatus est[1]) — betete einen von ihnen, obschon sie äußerlich gleich erschienen, als Herrn an: Et Dominus visitavit Saram.[2]) Dieser kommt später zurück und tut als Gott, wie er der Sara gesagt hatte.[3]) Vir in loquendo nuncupatus, Dominus in visitatione significatus, Deus praedicatur in facto.[4]) Was der Mann im Bewußtsein göttlicher Kraft versprach, das erfüllte er als Gott durch göttliche Tatkraft. So zeigt er sich als Gott im Reden, wie im Handeln. Auch als Richter der ganzen Welt (somit als Gott) anerkennt ihn Abraham.[5])

Damit man aber nicht meine, der von Abraham Angebetete, sei nicht in singulärer Weise Herr, sondern die ihn begleitenden Engel seien es ebenfalls, erwähnt die Schrift, daß Lot[6]) die beiden Engel als Herren gegrüßt habe. Durch den Plural deutet die Schrift an, daß die Engel nur im allgemeinen Sinne Herren seien, während der anderen Person dieses Prädikat in singulärer Weise zukommt. Dieser wird nicht mit den Herren zusammen benannt, damit er nicht mit den bloßen Engeln konfundiert werde; diese dagegen werden nicht im Singular Herr genannt, damit man ihnen nicht die Ehre zuerkenne, die Gott allein gebührt. Herren aber werden sie von Lot geheißen, weil ihm als Menschen die Ehrenbenennung zukam; die Schrift dagegen nennt sie Engel, weil diese nur ihre wahre Natur bezeugen wollte.[7])

Dieser nämliche Herr strafte Sodoma und Gomorrha: Dominus sulphur et ignem pluit a Domino.[8]) Weil Herr

---

[1]) Joh. 8, 56; de trin. IV, 27; ed. maur. II, 91c; Rhab. Maur. c. Jud. 17.

[2]) Gen. 21, 1.

[3]) l. c.

[4]) de trin. IV, 27.

[5]) Gen. 18, 25; de trin. ib.

[6]) Gen. 19, 1f.

[7]) de trin. IV, 28; Petr. Vener. c. Judaeos (bibl. max. t. 22, 982).

[8]) Gen. 19, 24.

vom Herrn, ergeben sich zwei Personen, die jedoch gleichen Namens sind, wie sie gleiche Kraft haben; übergab ja der Vater dem Sohne das Gericht, und dieser Herr ließ es walten, wie er es vom Herrn empfangen hatte.[1])

Wie die beiden Personen aber infolge der gleichen Richterkraft denselben Namen Herren tragen, so auch denselben Namen Gott. Dixit autem Deus ad Jacob: surgens ascende in locum Bethel et habita ibi et fac ibi altarium Deo, qui apparuit tibi, cum fugeres a facie fratris tui.[2]) Gott verlangt hier eine Ehrenerweisung für Gott, und um die Personen klar auseinander zu scheiden, verlangt er sie für jenen Gott, der dem Jakob auf der Flucht erschien. Gott ist, der spricht; Gott ist, von dem gesprochen wird, und so werden die beiden Personen ihrer Subsistenz nach unterschieden, der Natur nach aber nicht.[3])

Derselbe Engel des Herrn, welcher der Agar erschien, zeigt sich auch dem Moses im Dornbusch und spricht als Herr mit ihm. Daß der erschienene Engel des Herrn identisch ist mit diesem Herrn, ist klar, weil der Ort der Erscheinung und der Stimme ein und derselbe ist. Dieser nämliche Engel und Herr nennt sich dann Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Engel ist nicht der Vater, weil er Engel Gottes ist; ist aber Herr und Gott.[4])

Gerade dieser Engel ist es, von dem es heißt: Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est. Die Worte nämlich: Videte, videte quoniam ego sum Dominus et Deus non est Deus praeter me[5]) müssen von diesem Engel verstanden werden: Laetamini coeli simul cum eo et adorent eum omnes filii Dei. Laetamini gentes cum populo ejus et honorificent eum omnes Angeli Dei. Das Subjekt in diesen Sätzen ist

---

[1]) de trin. IV, 29; de synod. 50; Ambros. de fide I, 3, 25.
[2]) Gen. 35, 1.
[3]) de trin. IV, 30.
[4]) ib. IV, 32.
[5]) Deut. 32, 43.

nämlich das gleiche; aber nicht der Vater ist es, sondern der Engel Gottes, wie aus einer Stelle des Kontextes sich ergibt: Et quae accepta sunt ei, qui apparuit in rubro.[1]) Der Engel Gottes muß also angebetet werden, ist Gott, und daher ist es der Vater nicht allein.[2])

Dieses Dominus Deus tuus unus est wird im A. T. des weiteren erklärt durch die Worte: Unxit te, Deus, Deus tuus.[3]) Durch te und tuus werden offenbar zwei Personen unterschieden, eine salbende (tuus) und eine gesalbte; beide aber tragen den Einen Namen Gott und daher dieselbe Natur.[4])

Auch darin liegt keine Schwierigkeit, wenn es heißt, daß vor und nach Gott kein anderer Gott existiere: Estote mihi testes, et ego testis, dicit Dominus Deus et puer meus, quem elegi, ut sciatis et credatis et intelligatis, quoniam ego sum et ante me non est alius Deus et post me non erit.[5]) Es bezeugt hier der Vater, aber auch sein auserwählter Knabe, der nach dem Evangelium[6]) sein Sohn ist, daß vor und nach Gott kein anderer Gott ist. Es ist Ein Zeugnis von zwei Personen. In dem Einen zeugenden Gott ist der Knabe (der Sohn) eingeschlossen, ist ihm also gleich im Namen und in der Zeugniskraft.[7])

Daher nennt der Vater ihn schlechthin Gott: Non apponam adhuc, ut miserear domui Israel, sed enim adversans dversabor illis: filiorum autem Iuda miserebor et salvos eosa faciam in Domino Deo ipsorum.[8]) Der Gott, in dem wir sollen gerettet werden, ist der Sohn Gottes; denn er ist unser

---

[1]) Deut. 33, 16.

[2]) de trin. IV, 33.

[3]) Ps. 44, 8.

[4]) de trin. IV, 35; Tertull. adv. Prax. 13; Ambros. de fide I, 3, 24.

[5]) Js. 43, 10.

[6]) Matth. 12, 18: Ecce puer meus, quem elegi, dilectus meus, in quo complacuit anima mea.

[7]) de trin. IV, 35f; Athan. or. III, 6; Ps. — Vigil. Taps. c. Marivad. I, 2 (M. 62, 356).

[8]) Os. 1, 6f.

(ipsorum) Gott, da Gott (der Vater) in ihm uns vor aller Zeit auserwählt hat[1]) und wir ihm als Erbschaft übergeben wurden.[2]) Daß er gleicher Gott mit dem Vater ist, erhellt daraus, daß der Vater selbst ihm den Namen Gott gibt, während der Vater dadurch, daß er ihm den Namen gibt, die eigene Innascibilität bezeugt.[3])

Ebenso nennt ihn der Vater Gott bei Isaias: Quoniam sic dicit Dominus Deus sanctus Israel, qui fecit quae ventura sunt: Interrogate me de filiis vestris et de filiabus et de operibus manuum mearum mandate mihi. Ego feci terram et hominem super eam, ego omnibus sideribus praecepi, et suscitavi regem cum justitia, et omnes viae ejus rectae. Hic aedificabit civitatem meam, et captivitatem plebis meae convertet, non cum praemio, neque cum muneribus, dicit Dominus Sabaoth. Laborabit Aegyptus, et mercatus Aethiopum et Sabain. Viri excelsi ad te transibunt, et tui erunt servi, et post te sequentur alligati vinculis, et adorabunt te, et in te deprecabuntur; quoniam in te est Deus, et non est Deus praeter te. Tu enim es Deus, et nesciebamus. Deus Israel salvator. Erubescent et pudebit omnes qui adversantur ei, et ibunt cum confusione.[4])

Der sprechende und schaffende Gott (Vater) bezeugt, daß er einen König erwecken wolle, der ihm (Gott) eine Stadt erbauen und das Volk erlösen wolle nicht durch Belohnungen und Geschenke, sondern durch seine Gnade. Nach den Leiden Ägyptens, d. h. nach dem in Ägypten besonders gepflegten Heidentum, werden Magier von Äthiopien kommen und dem Könige Waren, Geschenke nämlich, darbringen. Denn die Magier, die den Heiland anbeten, sind Äthiopier: In conspectu ejus procident Aethiopes.[5]) Die vornehmen

---

[1]) Ephes. 1, 4.

[2]) Ps. 2, 8; in ps. 67, 21.

[3]) de trin. IV, 37; Tertull. adv. Prax. 18.

[4]) Is. 45, 11—16 nach LXX. Vgl. zu dieser Stelle Peñalosa, de Christi et Spiritus S. divinitate, disp. 7.

[5]) Ps. 71, 9.

Männer aber, die zu ihm kommen und gebunden ihm folgen werden, sind die Apostel Petrus: Petrus, Dominum suum secuturus, praecingitur[1]); Paulus: Servus Christi, Paulus, in vinculis gloriatur.[2]) Sie sind es, die, wenn Isaias schreibt: Quoniam in te est Deus, sagen: Deus in Christo erat mundum reconcilians sibi[3]); wenn er schreibt: Et non est Deus praeter te, erwidern: Unus est enim Dominus noster Jesus Christus per quem omnia[4]); denn wenn er der Eine ist, so ist kein anderer außer ihm; wenn der Prophet endlich sagt: Tu es Deus et nesciebamus, ebenso bekennen: Quorum patres, ex quibus Christus, qui est super omnia Deus.[5])

Von diesem König, der somit Christus ist, sagt der Vater: In te est Deus et non est Deus praeter te. Gott kann hier nicht einpersönlich gedacht werden, da er die Worte „in te" offenbar zu einer bei ihm sich befindlichen Person sprechen muß, zu einer Person, in der er wohnt, weshalb ein Bewohner und ein Bewohnter zu unterscheiden sind. Dieser Unterschied ist aber nur ein persönlicher, kein wesentlicher; denn Gott wohnt nicht in einer ihm fremden Wohnung, sondern in seiner, ihm gehörenden (wesensgleichen). Es ist somit Christus Gott; denn der, in dem Gott ist, muß Gott sein.[6]) Die Worte: Non est Deus praeter te, sind also davon zu verstehen, daß Gott im Sohne ist. Daraus folgt, daß auch die Worte: Non est Deus praeter me nicht von einem einpersönlichen Gott, nicht von einer persönlichen Proprietät (peculiare[7]) des Vaters dürfen aufgefaßt werden; denn wenn das, von wem sollten

---

[1]) Joh. 21, 7.

[2]) Philem. 1.

[3]) 2. Cor. 5, 19.

[4]) 1. Cor. 8, 6.

[5]) Röm. 9, 5; Tertull. adv. Prax. 13; Faust. de trin. III, 2; Fulg. Rusp. ad Thrasim. II, 3 (M. 65, 248); Isidor. Hisp. de nativ. Dom. 4.

[6]) de trin. IV, 40; in ps. 122, 2f; ed. maur. II, 99d; Ambros. de fide I, 16, 106.

[7]) de trin. IV, 41.

dann die Worte gelten, daß „kein Gott außer dir“ sei? Vielmehr haben diese den Sinn, es sei dem Sohn ebenso wie dem Vater eigen, daß außer ihm kein Gott sei; ihm komme die vollkommene Göttlichkeit (perfecta divinitas[1]) ebenso zu wie dem Vater. Wenn beide Personen der Natur nach vollkommen gleich stehen, so darf in ihrem Wesen kein Unterschied gemacht werden: Quid exaequata discriminas? quid comparata discernis? Ebensowenig aber dürfen der Offenbarung zufolge die beiden Personen konfundiert (das heißt, der Vater als einpersönlich aufgefaßt) werden: Immorare Dei verbis, confitere Dei vocibus, et fuge confusionis denuntiationem.[2])

Ebenso Baruch (bei Hilarius Jeremias): Hic Deus noster est et non deputabitur alter ad eum . . . Post hoc super terram visus est et inter homines conversatus est.[3]) Weil den Vater niemand sieht als der Eingeborne, so kann hier unter Gott nur der Sohn gemeint sein, der als sichtbarer Mensch und berührbarer Gott auf Erden erschien. Ihm nun wird kein anderer Gott gleichgestellt, weil er eben keine andere als die Eine göttliche Natur besitzt.[4])

Die Worte: Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est, sind also davon zu verstehen, daß der Vater, aber auch, daß der Sohn Gott ist, daß beide eins sind, nicht persönlich (unione), sondern ob der Einen Natur.[5])

Somit haben wir nach der Lehre der hl. Schrift Gott

---

[1]) de trin. IV, 41.

[2]) ib.

[3]) Baruch. 3, 36; 38.

[4]) de trin. IV, 42; ed. maur. II, 101b. Eine Inferiorität des Sohnes läßt sich aus der alleinigen Sichtbarkeit desselben nicht folgern (Münscher, Dogmengesch. III, 524), sondern nur eine persönliche Differenz. Der Sohn, als die substanzielle Kraft des Vaters, ist es eben, der uns die Offenbarung über den Vater bringt. Mar. Victor. adv. Ar. II, 4; cf. S. 13; 41; Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit, 136.

[5]) de trin. l. c.

und Gott uns zu denken, also zwei Personen, die Ein Gott sind; denn es heißt nicht Götter; aber auch nicht Eine Person; denn die Schrift unterscheidet zwischen Deus und Deus.[1]) Es entsteht nun die Frage, ob der Sohn, nachdem er der Eine Gott, auch der wahre Gott ist.[2]) Die Wahrheit einer Natur aber ergibt sich aus deren Tätigkeit.[3])

Daß nun der Sohn wahrer Gott ist, beweist die Schöpfung. Ist ja Alles durch ihn und in ihm. Wenn er aber Alles und Alles aus Nichts und wenn er das so macht, daß es Gott gefällt, so muß er Gottes Kraft und Natur und darum auch die wahre göttliche Natur haben.[4])

In den Worten: Et dixit Deus: fiat firmamentum und: Et fecit Deus firmamentum, liegt nur ein Unterschied der Personen, einer befehlenden und schaffenden ausgedrückt; im Namen (Gott), in der Kraft und in der Natur tritt kein Unterschied hervor. Denn daß hier eine sprechende Person aufgeführt ist, hat nicht etwa die Bedeutung, die andere, die schaffende Person, ihrer Kraft und Natur zu entkleiden, sondern beweist sie vielmehr. Denn einen Befehl ausführen, ist ein Argument dafür, daß dem Ausführenden dieselbe Kraft und Natur innewohne, wie dem Befehlenden. Wenn nun der Befehlende wahrer Gott ist, warum nicht auch der Schaffende? Liegt im Befehlen die wahre Gottheit enthalten, warum nicht in dessen Ausführung? Der Sohn ist also Gott, weil er

---

[1]) de trin. V, 2: Sed nos sapientiam Dei ... consecuti ... hunc responsionis nostrae (auf die Einwürfe der Gegner) ordinem inchoavimus, qui et aditum sibi demonstrandae veritatis acquireret, nec se periculo impiae professionis insereret: temperato inter utrumque moderamine, non negantes Deum unum, sed eo ipso auctore Deum et Deum, per quem Deus unus praedicatus est, praedicantes; et Deum unum non per unionem docentes, neque rursum ad diversitatis numerum desecantes, neque contra tantum in nominibus confitentes, sed Deum et Deum, reposita et dilata adhuc plenius unitatis quaestione, monstrantes.

[2]) de trin. V, 3.

[3]) ib. cf. S. 41.

[4]) ib. V, 4.

Schöpfer und allmächtig ist. Vermag er ja nicht bloß das zu tun, was er will; seinen Willen tun, wäre zwar ein Zeichen von Kraft; sondern er vermag zu tun, was einer ihm sagt. Das eben zu vollführen, was einem durch einen Befehl nur bezeichnet zu werden braucht, ist ein Beweis für eine vollkommene Kraft. Stehen nun Befehl und Ausführung gleich, dann auch der Befehlende und Handelnde, durch dessen Handlung diese Gleichheit herbeigeführt wird, und darum muß dieser in Wahrheit die Natur des Befehlenden haben.[1]) Sonach ist der Sohn Gott dem Namen, der Kraft, der Natur nach, und somit nicht falscher, adoptierter, nomineller Gott. Das lehrt die Weltschöpfung.[2])

Wenn der Sohn trotzdem nicht wahrer, sondern falscher Gott wäre, so könnte ihn der Vater nicht als ihm gleichstehend betrachten; denn Wahres und Falsches, überhaupt Konträres hält doch niemand für ein und dasselbe.[3]) Nun sagt aber Gott: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Aus den Worten können wir auf die Gedanken und hiemit auf die objektive Wahrheit schließen, durch welche ja die Gedanken angeregt werden. Wenn nun der Vater spricht: Faciamus, so muß er sich denken, der Sohn sei nicht anderer Gesinnung, sei ihm nicht fremd, sei nicht schwach, sondern stark genug, um das auszuführen, was der Vater will.[4])

Dieser Gedanke des Vaters von der Gleichheit des Sohnes mit ihm erhält noch mehr Licht aus den Worten: Ad imaginem et similitudinem nostram. Der wahre Gott könnte doch nicht zu einem falschen sagen nostram, könnte nicht Ein Bild mit ihm gemeinsam haben. Vater und Sohn schaffen

---

[1]) de trin. V, 5: Atque ita cum quidquid dici potest, id ipsum et effici possit, tenet veritatis naturam ea quae dictis exaequatur operatio . . . Ut significatio est Dei potentis in dicto, ita intelligentia est Dei potentis in facto.

[2]) l. c. V, 5.

[3]) de trin. V, 6; Mar. Victor. adv. I, 20.

[4]) de trin. V, 7; Athan. de trin. II, 16.

nach ihrem Bild, sie haben also Ein Werk und Ein Bild gemein: Wie soll da zwischen Vater und Sohn Wahres und Falsches sich finden, und der nicht wahrer Gott sein, zu dem der wahre Gott sagt: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram? Eins müssen diejenigen sein, die im erschaffenen Menschen Einen Ausdruck (exemplum) ihres Bildes und ihrer Ähnlichkeit haben.[1])

Ferner heißt es: Et fecit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit eum. Nun ist es sicher der Sohn, der den Menschen macht; ist ja Alles durch ihn. Er macht nun den Menschen nach dem Bilde Gottes (des Vaters); aber auch nach seinem Bilde: ad imaginem et similitudinem nostram. Da nun das Bild des Vaters und Sohnes Ein Bild ist, nach welchen Gottes Bild sollte dann der Sohn schaffen, wenn er nicht wahrer Gott ist?[2])

Die gleiche Wahrheit ergibt sich aus jener Stelle, wo der Engel Gottes der Agar erscheint. Denn der Name „Engel" deutet nicht etwa ein Wesen an, das niedriger stünde als Gott, ist überhaupt keine Bezeichnung einer Natur, sondern eines Dienstes (officium). So heißen selbst die Winde und das Feuer Engel[3]), weil sie im Dienste Gottes stehen. Der Sohn Gottes nun heißt deshalb Engel, weil er den Dienst hatte, der Welt den Vater zu offenbaren. Wegen dieses Dienstes aber verdient der Sohn seine Natur nicht; denn durch einen Dienst ändert sich niemandens Natur.[4]) Welches aber die Natur dieses Engels ist, wird im Namen Gott ausgesprochen. Und daß diesem Gott die wahre Gottesnatur zukommt, ergibt sich aus seiner Macht. Denn er vermehrt Israel zu einem großen Volke und verspricht seinem Namen

---

[1]) de trin. V, 8; Chrysost. homil. XI, 3; Ambros. de fide, I, 7, 53; Alcuin, de fide trin. I, 2; Athan. or. III, 9; Mar. Victor. adv. Ar. I, 20; Justin. M. apol. I, 63.

[2]) de trin. V, 8f.

[3]) Ps. 103, 4.

[4]) de trin. V, 13.

die Vermehrung der Völker, eine Tat, die sicher nicht die eines Engels ist, sondern nur Gottes sein kann. Wenn er aber einmal Gott ist, kann er doch nicht zugleich Gott und wieder kein wahrer Gott sein, wie ja Feuer und Wasser auch nicht zugleich falsches und wahres Feuer und Wasser sein können.[1])

Oder soll vielleicht dadurch, daß der Sohn Engel Gottes genannt wird, ausgedrückt sein, er sei ein bloßer Adoptivsohn? Allein dem Abraham erscheint er als bloßer Mensch, und doch betet er ihn an und wird gerade ob dieses Glaubens gerechtfertigt und zum Vater der Völker eingesetzt; auch sagt er von ihm, daß ihm kein Werk unmöglich sei.[2]) Ist es aber nicht Gott allein, dem kein Werk unmöglich ist? Was soll also diesem Engel von der wahren Natur Gottes fehlen?[3])

Was soll ferner derjenige für ein Gott sein, der als Herr vom Herrn über Sodoma Feuer und Schwefel regnen läßt? Ist er nicht wahrer Herr vom wahren Herrn? Oder, den Personenunterschied ausgenommen, was für ein Unterschied besteht zwischen Herr und Herr? Die Arianer nennen den wahren Gott allein einen gerechten Richter. Nun richtet aber der Sohn, der Herr, gerecht über Sodoma, wie Abraham bekennt[4]), und dieser Richter ist auch nach Überzeugung der Arianer der Sohn: weshalb soll also dieser nicht wahrer Gott sein? Tuo te, impie, teneo mendacio . . . ementire saltem aliquid per hanc impiam et stultam verbi tui impudentiam, unde non verus est.[5])

Jakob überwindet im Kampfe den mit ihm Ringenden, und doch bittet er den Schwächeren um seinen Segen, weil er ihn mit den Augen des Glaubens als Gott erkennt. Er hält ihn aber für einen wahren, nicht angenommenen Gott,

---

[1]) de trin. V. 11; 13; 14; Justin. M. apol. I, 63; Gregor. Mag. homil. 34.

[2]) Gen. 18, 14.

[3]) de trin. V, 15.

[4]) Gen. 18, 25.

[5]) de trin. V, 16.

denn er verlangt nicht mit angenommenen, sondern mit wahren Segnungen beschert zu werden.[1])

Zum nämlichen Jakob sagte Gott: Dixit autem Deus ad Jacob: Surge et ascende in locum Bethel, et habita ibi et fac ibi sacrificium Deo, qui visus est tibi cum recederes a facie Esau.[2]) Nun haben wir zu Gott nur durch den Sohn Gottes Zutritt[3]), und Gott kann nur durch Gott erkannt und verehrt werden.[4]) Warum soll nun der Gott, der hier für den auf die Himmelsleiter sich stützenden Gott Ehre forderte, nicht wahrer Gott sein? Nachdem er denselben Namen Gott führt, kann er nicht aus der Art geschlagen sein, so daß er nicht wahrer Gott wäre.[5])

Der Engel Gottes erscheint im Dornbusch und spricht als Gott aus dem Feuer. Engel ist er in seinem Dienst, Gott der Natur nach. Aber vielleicht nicht wahrer Gott? Allein ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wie der Engel sich nennt, nicht wahrer Gott? Er nennt sich denjenigen, der ist. Hat er also nicht das, was Gott ist?[6])

Dies ist die Lehre des Moses über den Sohn Gottes, und daß man ihm hierin Glauben schenken müsse, hat Christus selber betont.[7]) Dem Moses wurde das Gesetz von Gott übermittelt: Mittler ist aber nur der Sohn. Diesem Gott (dem Sohne also) führte Moses das Volk entgegen[8]), dieser Gott ist auf den Berg herabgestiegen[9]), diesen Gott haben die Israeliten gefürchtet, so daß sie bei dessen Reden schon zu sterben glaubten und Moses baten, daß er mit ihnen rede[10]);

---

[1]) de trin. V, 19; Athan. or. III, 12.
[2]) Gen. 5, 1.
[3]) Joh. 14, 6.
[4]) Matth. 11, 27.
[5]) de trin. V, 20.
[6]) ib. V, 22.
[7]) Joh. 5, 46.
[8]) Exod. 19, 17.
[9]) ib. 19, 20.
[10]) ib. 20, 19.

durch den Verkehr mit diesem Gott wurde das Angesicht des Moses verklärt; diesen Gott ruft Moses zum Zeugen an; von ihm spricht er; zu dessen Anbetung ruft er unter der Freude der Völker die Engel herbei[1]); dessen Segnungen ruft er auf das Haupt Jakobs herab[2]); und nach all dem wagt es einer, zu behaupten, dieser Gott sei zwar dem Namen nach Gott, nicht aber in Wahrheit?[3])

Um dem Sohne die wahre Gottheit abzusprechen, berufen sich die Häretiker auf die Stelle: Benedicent te verum Deum.[4]) Der Sprechende ist der Sohn Gottes. Wenn er nun mit „dich" den Vater allein als wahren Gott bezeichnet, so scheint er sich von der wahren Gottesnatur auszuschließen. Allein das Wort „dich" ist von den Häretikern fälschlich beigesetzt, und da somit der Ausspruch heißt: Benedicent verum Deum, ist der Einwurf hinfällig.

Die Stelle hat übrigens folgenden Zusammenhang: Propterea sic dicit Dominus: Ecce qui serviunt mihi, manducabunt, vos vero esurietis; ecce qui serviunt mihi, bibent, vos autem sitietis; ecce qui serviunt mihi, exultabunt in laetitia, vos autem clamabitis propter dolorem cordis vestri, et a contribulatione spiritus ululabitis. Relinquetis enim vos nomen vestrum in laetitia electis meis, vos autem interficiet Dominus. Servientibus vero mihi vocabitur nomen novum, quod benedicetur super terram, et benedicent Deum verum et qui jurant super terram, jurabunt in Deum verum.[5])

Es ist auffallend, warum Gott, der sonst beim Propheten einfach Gott genannt wird, plötzlich als wahrer Gott erscheint. Der Grund liegt darin, daß hier unter dem wahren Gott der Sohn Gottes zu verstehen ist. Diesen kannten die Juden nicht, da sie vom Vater nichts wußten, und der Sohn

[1]) Deut. 32, 43.
[2]) ib. 33, 16.
[3]) Is. 65, 16.
[4]) de trin. V, 25; 26; 31; ed. maur. II, 120, i.
[5]) Is. 65, 13—16 nach LXX.

wegen seiner leiblichen Gestalt nicht von Allen als wahrer Gott würde erkannt werden.[1]) Die ganze Stelle ist nämlich auf die christliche Zeit zu beziehen. Denn die Belohnung oder Bestrafung für gegenwärtige Güte oder Bosheit erfolgt erst in der Zukunft (die mir dienen, werden essen; ihr aber werdet hungern; die mir dienen, werden trinken; die mir dienen, werden jubeln; die aber nicht dienen, werden schreien und heulen). Ferner wird das fleischliche Israel seinen Namen den Auserwählten hinterlassen. Dieser Name ist Israel, denn an die Israeliten sind die zitierten Worte gerichtet. Die Auserwählten aber, welche diesen Namen einstens führen sollen, sind die Christen, „die nach dem Geiste, nicht nach dem Buchstaben wandeln".[2]) Und daß diese Auserwählten nur die Christen sein können, erhellt aus den Worten, daß diesen ein „neuer Name" soll beigelegt werden. Der neue Name aber, den die Auserwählten nie zuvor hatten und endlich empfingen, ist der Name „Christ". Die Christen aber preisen den Sohn Gottes als den wahren Gott und schwören zu ihm, wie die ganze christliche Kirche bezeugt.[3])

Nun ist bei Is. l. c. das Subjekt der ganzen Stelle der „Herr". Dieser aber ist der Sohn Gottes; folglich ist es auch dieser, der als „wahrer Gott" gepriesen werden soll.[4])

Diese Wahrheit ergibt sich aus dem weiteren Text bei Isaias[5]): Palam apparui non interrogantibus me et inventus sum non quaerentibus me. Dixi: ecce sum genti qui non invocaverunt nomen meum. Extendi manus meas tota die ad populum diffidentem et contradicentem. Das sind Worte Gottes, wie sich aus der Parallelstelle Deut. 32, 21 ergibt.[6]) Unter Gott ist aber hier nicht der Vater, sondern der

---

[1]) de trin. V, 27.

[2]) Röm. 2, 29.

[3]) de trin. V, 28—30; Cyrill. Hier. catech. X, 6; Vig. Taps. c. Ar. I, 20 (M. 62, 194); (idem?) de trin. 2. (M. 62, 248).

[4]) de trin. V, 29f.

[5]) Is. 65, 1, 2.

[6]) de trin. V, 31.

Sohn zu verstehen gemäß Röm. 10, 13—21, wo Paulus beide Stellen: Deut. l. c. und Is. l. c. vom Sohne gesprochen sein läßt.[1])

Diese Interpretation des hl. Paulus auf den Sohn ist nicht etwa eine willkürliche. Isaias selbst will die bei ihm aufgezeichneten Worte vom Sohne verstanden wissen. Denn von jener göttlichen Person, welche Is. 65, 1ff. Subjekt ist, schreibt er: A saeculo non audivimus, nec oculi nostri viderunt Deum praeter te, et opera tua, quae facies expectantibus misericordiam tuam.[2]) Unter Gott, den Isaias gesehen, kann nur der Sohn verstanden werden; denn dessen Inkarnation aus der Jungfrau verkündete er voraus, und das Evangelium bestätigt es: haec autem dixit Isaias, quando vidit honorem ejus et locutus est de eo. Sehen konnte er nur den Sohn, nicht den Vater.[3]) Da somit der Vater nie gesehen wurde, wie der Sohn erzählt, der im Schoße des Vaters ist, so kann der Gott, der dem Isaias erschien und von dem er l. c. berichtet, nur der Sohn sein, und diesen nennt nun in der Interpretation dieser Stelle der Prophet selbst, das Evangelium, der Apostel, die Kirche wahren Gott.[4])

Dieser wahre Gott ist wieder der Eine Gott: Videte, videte, quoniam ego sum Deus, et non est Deus praeter me.[5]) Diese Stelle, wie oben[6]) schon nachgewiesen, bezieht sich auf den Sohn; denn der nämliche Gott, von dem hier die Rede, ist Subjekt des in der gleichen Stelle vorkommenden Satzes: Laetamini gentes cum plebe ejus, welchen Satz Paulus in Verbindung mit der Parallelstelle Is. 11, 1 vom Sohne Gottes interpretiert.[7])

Ebenso Isaias: Quoniam in te est Deus, et non est

---

[1]) de trin. V, 32.

[2]) Is. 64, 3 nach LXX.

[3]) Joh. 1, 18; de trin. V, 33; ed. maur. II, 126f.

[4]) de trin. V, 34.

[5]) Deut. 32, 39.

[6]) S. 168f.

[7]) Röm. 15, 10. 12; de trin. V, 36.

praeter te Deus.[1]) Ist Gott im Sohne, so sind Vater und Sohn nicht trennbar, somit auch nicht getrennt dem Wesen nach. Und weil Gott in ihm ist, so kann außer ihm kein Gott mehr sein.[2])

Dieselbe Einheit findet sich bei Baruch ausgesprochen: Hic Deus noster est, et non deputabitur alter ad eum.[3]) Kein anderer Gott wird dem Sohn beigezählt, weil der wahre Gott in ihm ist. Wie soll man da bezüglich des Sohnes noch von einem wahren und nicht wahren, andersartigen und hervorragenden, diesem und jenem (diversum et diversum) Gott reden, wenn es sich nur um Einen Gott handelt? Ein Gott ist es, jedoch nicht ein einpersönlicher.[4])

3. Der Sohn ist nicht nomineller, sondern wahrer Gott gemäß der Lehre des N. T.

Gegen die Einheit der göttlichen Natur des Sohnes mit der des Vaters führen die Häretiker folgende Texte an: Quid me dicis bonum? Nemo est bonus nisi unus Deus.[5]) Wer dieser Eine Gott nicht sei, könne auch nicht wahrer Gott sein, selbst wenn er den Namen Gott trage. Ferner könne der Sohn nur dem Namen nach Gott sein, weil es heiße: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.[6]) Auch fehle ihm die Natur Gottes, weil er dessen Kraft nicht besitze: Non potest Filius ab se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.[7]) Ausdrücklich heiße es: Pater major me est.[8]) Der Sohn könne endlich nicht Gott

[1]) Is. 45, 14.
[2]) de trin. V, 38.
[3]) Baruch. 3, 36.
[4]) de trin. V, 39.
[5]) Mark. 10, 18.
[6]) Joh. 17, 3.
[7]) Joh. 14, 28.
[8]) l. c.



und müsse vom Vater verschieden sein, weil er nicht das gleiche Wissen wie der Vater habe: De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli in coelis, nec Filius nisi Pater solus.[1])

Allein all diese Aussprüche müssen interpretiert werden gemäß den Umständen, unter denen sie gesprochen wurden und nach dem Zusammenhange, in welchem sie in der hl. Schrift stehen.[2]) Daher ist besonders zu beachten, ob Christus sie seiner göttlichen oder seiner menschlichen Natur nach gebraucht hat.[3])

Was nun die Worte betrifft: Quid me dicis bonum? Nemo est bonus nisi solus Deus, so will Christus hiemit keineswegs leugnen, daß er gut sei und etwa behaupten, daß er schlecht sei. Nennt er sich doch selbst sanftmütig und demütig.[4]) Er weist den Namen „gut“ bloß im Sinne des Fragestellers ab, der ihn bloß als Menschen betrachtet und ihn nur als solchen gut nennen will. Die Frage lautete nämlich: Magister bone, quid boni faciam?[5]) Da Jesus den Titel „gut“ nicht von sich wies, negierte er von der Ansprache nur, daß er ein guter Lehrer im Sinne des Fragestellers sei, tadelte also nicht den Titel, sondern den Glauben des Jünglings. Denn dieser hielt Christus nicht für den Messias, sondern für einen gewöhnlichen Gesetzeslehrer. Als solcher wollte er nicht „gut“ geheißen werden, wohl aber, wenn er als der Eine Gott anerkannt würde. Daher sagt er: Nemo bonus nisi unus Deus.[6])

Daß er, freilich nicht im Sinne des Jünglings, guter Lehrer sei, gibt er zu verstehen mit den Worten: Unum tibi deest;

---

[1]) Mark. 13, 32; de trin. IX, 2.

[2]) de trin. IX, 2; 15.

[3]) ib. IX, 3; 5; 6.

[4]) Matth. 11, 29; de trin. IX, 15; Basil. adv. Eunom. IV, S. 291; Ambros. de fide II, prolog. 14; dazu ed. maur. in h. l.; II, 2, 20ff.; Vigil. Taps. c. Ar. I, 4 (M. 62, 182); c. Varimad. I, 33 (M. 62, 374); Alcuin c. Felic. V, 10; Petav. de trin. II, 4, 13; Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit. II, 59f.

[5]) Mark. 10. 17.

[6]) de trin. IX, 16; in Matth. XIX, 4. An letzterer Stelle bemerkt Hilarius, Christus weise die Benennung „gut“ ab, insofern er ein strenger Richter sei. Ambros. de fide II, 1, 17; 19.

vade, quaecunque habes vende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo; et veni et sequere me.[1] Gut ist, der himmlische Schätze verspricht, und als Lehrer will der betrachtet werden, der als ein Führer zu dieser vollkommenen Glückseligkeit sich darstellt; aber auch Gott ist der, der himmlische Schätze anbietet. Und so bezeichnet sich Jesus sowohl als Gott, als auch als gut, und trennt sich somit nicht von dem Einen Gott, da er, den einen Gott gut nennend, genau das spricht und tut, was der Kraft, Güte und Natur des Einen Gottes zukommt.[2] Wo er als Christus und als Herr anerkannt ist, weist er den Titel „gut" und „Lehrer" keineswegs zurück und trennt sich somit nicht von dem Einen Gott. So sagt er zu den Aposteln: Vos me vocatis magistrum et Dominum, et bene dicitis; sum etenim[3]), und: Ne vocemini magistri, quia magister vester Christus est.[4]

Wie Christus hier sich nicht vom Einen Gott trennt, so auch nicht, wenn er sagt: Credite in Deum et in me credite.[5] Christus beansprucht die gleiche Ehre, daß man an ihn glaube, wie an den Vater. Wenn er sich aber in der Ehre nicht von Gott trennt, wie soll da ein Unterschied in der Natur sein? Wenn er sagt, man müsse an Gott glauben und an ihn, hat er damit nicht ausgedrückt, welche Natur er habe? Die Natur des Sohnes läßt sich von der des Vaters nur dann trennen, wenn auch im Glauben an ihn und Gott ein Unterschied besteht. Wenn der Glaube an Gott, ohne daß man an Christus glaubt, das Leben verleiht, dann wohl ist Christus vom Namen und der Natur Gottes getrennt. Wenn aber denen, die an Gott glauben, nur dann in vollkommener Weise das Leben gegeben wird, wenn sie auch an Christus glauben, und Christus dennoch von der Natur Gottes zu trennen ist,

---

1) Mark. 10, 21.
2) de trin. IX, 17.
3) Joh. 13, 13.
4) Matth. 23, 10; de trin. IX, 18; Origen. de princ. I, 2, 13; c. Cels. V, 11; in Joann. tom. I. 40; Athan. de incarn. 7.
5) Joh. 14, 1.

dann, meint Hilarius, könne nicht er die zitierten Schriftworte mehr erklären, sondern der Leser müsse es tun. Daher muß Christus wie im Glauben, so auch in der Natur mit dem Einen Gott verbunden gedacht werden, ohne jedoch auch der Person nach mit dem Vater Eins zu sein; denn dies ist ausgeschlossen, da es heißt, man müsse an Gott und an ihn glauben.[1])

Er bekennt sich wirklich als Eins mit dem Vater: Ego autem habeo testimonium majus Joanne. Opera enim quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae facio, testimonium perhibent de me, quoniam Pater me misit. Et qui misit me Pater, ipse testificatus est de me. Neque vocem ejus unquam audistis, neque figuram ejus vidistis, et verbum ejus non habetis in vobis manens: quoniam me misit ille, huic vos non creditis.[2]) Der Vater gibt Zeugnis für die Sendung des Sohnes. Aber man hat jenen weder gesehen, noch gehört, und die Leute in Jerusalem, zu denen jetzt Christus spricht, haben auch jenes Zeugnis nicht vernommen, das der Vater einst am Jordan gab.[3])

Wie kann man nun den Vater hören, nachdem man seine Stimme nicht vernommen? Oder vielleicht haben sie die Leute in Jerusalem nicht gehört, da Johannes allein in der Wüste sie hörte. Wie hat der Vater nun in Jerusalem Zeugnis gegeben? Denn das Zeugnis des Johannes benützte Christus nicht, da er ein größeres hat. Dieses Zeugnis, sagt Christus, sind seine Werke, und daher können sich die nicht entschuldigen, die das Zeugnis des Vaters nicht vernahmen, weil diese Werke eben das Zeugnis des Vaters seien, das Zeugnis nämlich, daß der Sohn vom Vater gesandt sei. Die Werke Christi und das Zeugnis des Vaters sind also Eins, und daher muß notwendig die Natur des Vaters als im Sohne

---

[1]) de trin. IX, 19.

[2]) Joh. 5, 36—38. Bezüglich der Lesart cf. Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. Jo. 204.

[3]) Matth. 3, 17; de trin. IX, 20.

wirksam gedacht werden, und der wirkende Sohn vom bezeugenden Vater untrennbar sein.[1]) So sind jene nicht entschuldbar, welche die Stimme des Zeugnis gebenden Vaters nicht gehört, seine Gestalt nicht gesehen, sein Wort nicht haben; denn wenn sie auch den Urheber (causa) nicht gesehen und gehört haben, so hätten sie nur an den glauben dürfen, den der Vater gesandt. Hiedurch hätten sie den Vater gesehen, gehört, sein Wort in sich. Also muß der Sohn Einer Natur mit dem Vater und untrennbar von ihm sein, obschon nicht Einer Person, da er ja vom Vater geschickt ist.[2])

Tatsächlich eignet sich auch Christus in der nämlichen Rede, der die soeben zitierten Worte entnommen, die Ehre der Einen Gottheit zu: Non vultis venire ad me, ut vitam habeatis. Honorem ab hominibus non accipio, sed cognovi vos, quoniam dilectionem Dei non habetis in vobis. Ego veni in nomine Patris mei, et non accepistis me: si alius venerit in nomine suo, illum recipietis. Quomodo potestis vos credere, qui honorem ab hominibus accipitis, et honorem ejus, qui est solus Deus, non quaeritis?[3]) Zunächst mißbilligt es Christus, Ehre von Menschen anzunehmen, weil man vielmehr bei Gott Ehre suchen müsse. Daß die Menschen selbst einander Ehre erweisen, ist Sache der Ungläubigen. Was kann denn ein Mensch dem andern für Ehre erweisen? Daraus, daß die Juden nur menschliche Ehre suchen, erkenne er, daß sie keine Liebe zu Gott haben, und diese haben sie nicht, weil sie ihn nicht aufnahmen, der doch im Namen des Vaters komme. Im Namen des Vaters kommen heißt sicher soviel, als im Namen Gottes kommen; haben die Juden ja gerade deshalb keine Liebe zu Gott, weil der Sohn im Namen des Vaters kommt. Damit sagt aber Christus auch, daß er in der Natur Gottes sei; tut er ja Göttliches, da er das Leben verleihen kann: Non vultis venire ad me, ut vitam habeatis, was er zudem

[1]) de trin. l. c.
[2]) de trin. IX, 21.
[3]) Joh. 5, 40—44.

in derselben Rede bereits bemerkt hatte: Amen, amen dico vobis, quoniam venit hora et nunc est, in qua audient mortui vocem filii Dei, et qui audierint, vivent.[1]) Weil es daher Eins ist, im Namen des Vaters oder Gottes zu kommen, so hat Christus Eine Natur mit dem Vater; verschieden ist er nur der Person nach, weil er im Namen des Vaters kommt.[2])

Dagegen werden die Menschen von einem anderen, der auch im Namen des Vaters kommt, Ehre annehmen und sie ihm erweisen, und das eben deshalb, weil er purer Mensch ist. Im Namen Gottes kommt er trügerischer Weise. Dies wird der Antichrist sein, denn dieser wird sich als Gott ausgeben. Nun lehrt der Sohn, die Menschen erwiesen dem Antichrist und sich gegenseitig Ehre, nicht aber ihm und dem alleinigen Gott. Trennt sich da Christus von der Ehre des alleinigen Gottes? Gewiß nicht, und dessen sind Zeuge die Worte, die Christus in derselben Rede zuvor gesprochen: Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum.[3]) Vater und Sohn stehen also an Ehre gleich, und doch kommt sicher nur der gleichen Natur gleiche Ehre zu, gleiche Ehre aber bewirkt doch keine Trennung der Geehrten. Wenn nun die Menschen den alleinigen Gott nicht ehren, Vater und Sohn aber gleiche Ehre haben, so folgt, daß der Sohn nicht außerhalb der Ehre des alleinigen Gottes sich finden kann.[4])

Und wie sehr die Ehre des Vaters und Sohnes Eine Ehre ist, ergibt sich aus den Worten: Infirmitas ista non est usque ad mortem, sed pro gloria Dei est, ut honorificetur Filius Dei per eam.[5]) Damit der Sohn Gottes geehrt werde, stirbt Lazarus für die Ehre Gottes. Es ist also in der Ehre

---

[1]) Joh. 5, 25.

[2]) de trin. IX, 22; Didym. de Spir. S. II, 512.

[3]) Joh. 5, 23.

[4]) de trin. IX, 23; ed. maur. II, 275e; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 381; Chrysost. in ps. 8, 9; Alcuin, in Jo. IV, 17.

[5]) Joh. 11, 4.

des Sohnes die Ehre Gottes eingeschlossen, Vater und Sohn sind der Gottheit nach Eins, jedoch so, daß der Personenunterschied gewahrt bleibt, da durch Nennung des Sohnes Gottes die Kenntnis des Vaters bereits gegeben ist.[1])

Ja gerade an jener Stelle, welche zur Leugnung der göttlichen Natur des Sohnes benützt wird, lehrt der Sohn seine Einheit mit dem Einen Gott. Auf die Frage des Schriftgelehrten nämlich, welches das vorzüglichste Gebot im Gesetze sei, antwortet der Herr: Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est; et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex totis visceribus tuis, et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum. Secundum simile illi: Diliges proximum tuum tamquam teipsum. Majus autem horum mandatum non est. Es ist, als ob sich der Herr doch von der Natur des Einen Gottes ausschließen wolle, da er weder der Eine Herr genannt wird, noch die Menschen zur Liebe und zum Glauben an diesen Einen Herrn aufgefordert werden. Diese Auffassung scheint sich durch die Antwort des Schriftgelehrten zu bestätigen, da auch er nur von der Liebe zu Einem Gott redet und von der Liebe zum Nächsten nur, insoweit sie sich nach der Liebe zu sich selbst zu richten hat: Bene dixisti magister in veritate, quod unus sit Deus nec est alius praeter illum: ita diligendus ex toto corde et ex totis viribus et ex tota anima: et diligere proximum tamquam seipsum. Hoc majus est omnibus holocaustomatis et sacrificiis.[2]) Der Herr gibt die Antwort: Non es longe a regno Dei.[3])

Es ist auffallend, daß der noch nicht im Reiche Gottes sein soll, der an Gott glaubt, ihn und den Nächsten liebt, wobei zu bedenken ist, daß doch wegen der leiblichen Werke der Barmherzigkeit allein bereits das Himmelreich gegeben wird.[4]) Und dem Schriftgelehrten fehlt an Vollkommenheit

[1]) de trin. IX, 23; ed. maur. II, 275e; Hurter l. c. 381.

[2]) Mark. 12, 32f. Bezüglich der Lesart cf. Knabenbauer, Commentar. in Evang. sec. Marc. 323.

[3]) Mark. 12, 34.

[4]) Matth. 25, 34; Mark. 10, 20.

seiner Liebe zum Nächsten gewiß nichts, da er ihn liebt, wie sich selbst, d. h. ihm soviel gewähren will, wie sich selbst; zu weiterem kann er doch nicht verpflichtet sein?[1])

Der Herr lobt ihn auch wegen seiner Liebe zu Gott und dem Nächsten; allein da ihm die volle Erkenntnis der Heilswahrheit fehlt, sagt Christus nur, er sei nicht weit entfernt vom Reiche Gottes. Der Sinn der Worte des Heilandes ergibt sich aus folgendem: Et nemo jam audebat eum interrogare. Et respondens Jesus dixit docens in templo: Quomodo dicunt scribae Christum filium esse David? Ipse enim David dicit in Spiritu Sancto: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Ipse David dicit eum Dominum; et unde est filius ejus.[2]) Nicht fern vom Reiche Gottes ist der Schriftgelehrte, weil er an Einen Gott glaubt und ihn liebt; nicht aber in diesem Reiche, weil er nicht auch den Sohn als den Einen Herrn bekennt. Und weil das Gesetz dem Sohn nicht übrig zu lassen schien, daß auch er der Herr sei, so macht Christus den Schriftgelehrten aufmerksam, inwiefern bereits David ihn Herrn nenne; denn es sei nach gewöhnlichen Verhältnissen nicht möglich (nec natura sineret), daß der Sohn eines so großen Patriarchen zugleich dessen Herr sei. Der Schriftgelehrte solle Christus daher nicht nach irdischen Verhältnissen als einen gewöhnlichen menschlichen Sohn, sondern in geistiger Weise als einen Herrn auffassen, ihn daher von dem Herrn, der in den Worten: Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est ausgedrückt ist, nicht trennen, und das um so weniger, als derselbe Prophet David, der ihn vor dem Morgenstern aus dem Mutterleibe des Herrn geboren sein ließ, ihn als seinen Herrn bekannte, er, der doch das Gesetz von dem Einen Herrn wohl kannte. Er wußte eben, daß der aus dem Mutterleibe Gottes Gezeugte ohne Gesetzesverletzung als Herr betrachtet werden dürfe, da bei Zeugung Eines

[1]) de trin. IX, 25.

[2]) Mark. 12, 34.

Herrn (des Vaters) auch der Gezeugte notwendig Herr sein müsse.[1]) So bezeugt Christus nicht durch sich selbst, sondern durch David, daß das Gebot von dem Einen Herrn ihn als Herrn bezeichne. Der Vater ist also der Eine Herr und auch der Sohn. Dieser ist folglich von der Natur des Vaters nicht getrennt, ist aber selbst nicht Vater, da er nach dem Zeugnis des Propheten[2]) Sohn ist.[3])

Wie durch die oben zitierten Worte, so scheint der Herr auch ein anderes Mal die wahre Gottheit von sich zu negieren: Haec est autem vita aeterna, ut sciant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum.[4]) Da er mit „dich“ den Vater meint und ihn allein Gott nennt, so will er sich anscheinend dieses Attribut nicht beilegen.[5])

Allein in derselben Rede hatte Christus bereits seine Wesenseinheit mit dem Vater und seine Geburt bewiesen[6]), und er mahnt die Apostel, daß sie friedlich in ihm bleiben sollen, da er nicht allein sei, weil der Vater durch seine Kraft und Natur sich in ihm finde.[7]) Endlich sagt Christus: Pater, venit hora, honorifica filium tuum, ut filius tuus honorificet te. Sicut dedisti illi potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti illi, det ei vitam aeternam.[8]) Der Sohn bittet hier zwar um Verherrlichung; allein daraus ergibt sich keine Wesensminderheit des Sohnes, da er deswegen den Vater um Ehre bittet, um sie ihm zu geben, ein Zeichen, daß der Sohn die gleiche Kraft besitzt, wie der Vater.[9]) Oder liegt darin eine Schwäche des Sohnes, daß er Kraft über alles Fleisch empfing? Allein schwach kann doch der nicht sein, der mächtig ist, das ewige Leben zu verleihen. Oder ist

[1]) de trin. IX, 26; Isid. Hispal. de nativ. 3.
[2]) Ps. 109, 3.
[3]) de trin. IX, 27.
[4]) Joh. 17, 3.
[5]) de trin. IX, 28.
[6]) Joh. 14, 9f; 16, 27f.
[7]) Joh. 16, 32f; de trin. IX, 29f.
[8]) Joh. 17, 1f.
[9]) de trin. IX, 31; III, 12.

dadurch eine Schwäche des Sohnes ausgedrückt, daß er empfängt? Allein wenn Christus nichts empfangen hätte, wäre er ja ungezeugt. Es ist hier vom Empfangen einer Natur, also von Zeugung die Rede, was sich daraus ergibt, daß der Sohn deswegen, weil er empfängt, ebenso wie der Vater die Kraft hat, das ewige Leben zu verleihen und das Verwesliche unverweslich zu machen. Somit bewirkt gerade dieses Empfangen, daß er die volle göttliche Natur besitzt: „Wenn das Empfangen einer Macht nichts anders ausdrückt als eine Geburt, durch welche er empfing, was er ist, so ist das Geben nicht für eine Schwäche zu halten, weil sie den Gezeugten ganz und gar darin vervollkommnet, zu sein, was Gott ist.“ [1]) Hat nun der Sohn vom Vater die gleiche Kraft erhalten, welche dieser besitzt, so kann er durch dieses Erhalten nicht zugleich der Natur des Vaters fremd geworden sein: „Dem Sohne Gottes ist folglich alle Macht von Natur aus eigen und angeboren. Wiewohl gegeben, entfremdet sie ihn dennoch seinem Urheber deshalb nicht, weil sie gegeben ist, denn gegeben ist das, was des Urhebers ist, das ewige Leben nämlich zu verleihen und das Verwesliche in Unverwesliches zu ändern.“ [2]) Der Sohn besitzt die gleiche Natur wie der Vater, aber als gegeben. Dieses Geben weist auf einen Geber, einen Urheber der Gabe (der Natur), somit auf den Vater hin und stellt den Sohn, den Empfänger der Natur des Vaters als gezeugt, nicht minder aber als Gott dar, weil ihm göttliche Kraft verliehen wurde. Und es kann doch eine Gabe (datio) keine Schmach für den Sohn sein, die ihn befähigt, vollkommenes Bild seines Urhebers zu sein.[3])

---

[1]) de trin IX, 31; Athan. or. III, 36.

[2]) de trin. l. c.

[3]) de trin. IX, 31: Ceterum non habet (datio) contumeliam, quae se auctoris sui esse imaginem genuina nativitate consummat. Dedisse enim potestatem omnis carnis, et ad id dedisse, ut det ei vitam aeternam, habet et in dante quod Pater est, et in accipiente quod Deus est, cum et in eo significetur Pater esse, quod dederit, et in eo Filius Deus maneat, quod vitae aeternae dandae sumserit potestatem.

Daß hier unter dem Empfangen der Macht, das ewige Leben zu verleihen, das Sein des Vaters zu verstehen, bezeugen die Worte, welche Christus zuvor gesprochen: Omnia quae Patris sunt, mea sunt; Alles, was des Vaters ist, ist mein.[1]) Darunter sind nicht etwa geschöpfliche Dinge zu verstehen[2]), sondern Gottes Kraft, Ewigkeit, Providenz, Macht. Dies ist das Sein (sunt), ist seine Gottheit, nämlich die geistige (göttliche) Natur, da ja der Sohn eben deswegen sagen kann, daß der hl. Geist von ihm nehmen werde, weil Alles sein ist, was des Vaters ist. So erscheint auch hier das, was des Sohnes ist, die Gottheit nämlich, als vom Vater gegeben und vom Sohne empfangen. Aber deswegen weil dieser die Gottheit in gegebener Weise hat, besitzt er keine mindere Gottheit als der Vater; macht ja dieses Geben, daß der Sohn all das hat, was der Vater hat. Sed data non infirmant divinitatem, qui in his eum constituunt esse quibus Pater est.[3])

Nach dieser Darlegung seines mit dem Vater Einen Wesens spricht nun Christus die oben als Einwand angeführten Worte: Haec est autem vita aeterna, ut sciant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.[4]) Um das Heil zu erlangen, muß man an den Einen wahren Gott und an Christum glauben; es wäre unnütz, an den Vater allein zu glauben.[5]) Folglich kann im Glauben und zur Erlangung des ewigen Heils Christus vom alleinigen Gott nicht getrennt werden.[6]) Oder was lehrt uns denn diese Stelle anders, was wir von Christus glauben müssen, als daß er wahrer Gott sei? Sie sagt bloß, wir sollen an Jesus Christus glauben; sie nennt ihn nicht Menschensohn, nicht Sohn Gottes, nicht vom Himmel herabgekommenes Brot, sie hat für ihn keine weitere oder bildliche Benennung, sondern sagt einfach,

[1]) Joh. 16, 15.
[2]) cf. S. 68 f.
[3]) de trin. IX, 31.
[4]) Joh. 17, 3.
[5]) de trin. IX, 35.
[6]) ib. IX, 32 ff; Athan. or. III, 9.

man soll an den wahren Gott und an Christus glauben und will ihn damit offenbar in die Bezeichnung „Gott“ eingeschlossen haben.[1])

Allein wird nicht dadurch, daß der Vater allein wahrer Gott heißt, der Sohn von der Gottheit ausgeschlossen? Das wäre wohl der Fall, wenn es nicht sogleich et quem misisti Jesum Christum hieße. Wenn man glauben soll, daß der Vater allein wahrer Gott sei, und man doch an den Sohn auch glauben muß, was muß man dann von ihm glauben? Allein wie der Vater dem Sohn nicht benimmt, daß er allein Herr sei[2]), so benimmt er, der allein Gott ist, dem Sohne nicht, daß auch er der allein wahre Gott sei.[3])

Wer nun nach diesen Darlegungen der hl. Schrift nicht glauben will, daß Christus wahrer Gott sei, der möge angeben, was für eine Natur er dann habe. In der hl. Schrift wird er hiezu nichts finden; es bleibt aber dann über Christus zu sagen nur übrig, was nicht in der hl. Schrift steht.[4]) Christus ist daher nach dem Glauben der Kirche eben deshalb als der alleinige Gott aufzufassen, weil der Vater es ebenfalls ist.[5])

Oder ist der Sohn vielleicht deshalb vom wahren Gott verschieden, weil es heißt, der Sohn könne nichts tun, außer was er den Vater tun sehe?[6]) Allein die Juden hatten sich über Christus indigniert, sowohl weil er den Sabbath verletzt[7]), als auch weil er sich Gott gleich gestellt habe.[8]) Auf beide Momente mußte Christus antworten.[9])

---

[1]) de trin. IX, 33; 42; Novat. de trin. 24; Aug. in Jo. tract. 105, 3: Ordo verborum est, ut te et quem misisti Jesum Christum cognoscant solum Deum verum.

[2]) cf. S. 108f.

[3]) de trin. IX, 34; Basil. adv. Eunom. IV, S. 294.

[4]) de trin. IX, 35; III, 13f.

[5]) ib. IX, 36; Ambros. de fide V, 1, 19f.

[6]) Joh. 5, 19.

[7]) ib. 5, 16.

[8]) ib. 5, 18.

[9]) de trin. IX, 43.

Zunächst entgegnet er wegen der Verletzung des Sabbaths, es sei sein Werk ein Werk des Vaters,[1]) und er verdiene daher keinen Tadel. Extra crimen operis est Filius, in quo paternae operationis praefertur auctoritas.[2]) Nun geschehen, wie aus Johannes 14, 10 ersichtlich, alle Werke des Vaters, die sichtbaren und die unsichtbaren, im Sohne.[3]) Wer das nach der Lehre des Evangeliums nicht glauben will, der muß über die Werke des Vaters offenbar geheime Mitteilungen haben. Somit wirkt der Sohn nur vermöge des in ihm wirkenden Vaters, so daß die Worte, die Christus jetzt spricht, und die Taten, die er verrichtet, nichts sind als ein Werk des Vaters. Daher sagt er auch: usque modo operatur, um sein und des Vaters Wirken auch der Zeit nach nicht durch einen Moment zu trennen. Freilich muß trotz dieser Einheit seine persönliche Existenz gewahrt bleiben, und deshalb gebraucht er die Worte et ego operor.[4]) Jedoch geschieht sein Werk nicht aus eigener Kraft, sondern vermöge der Natur des Vaters, die er in sich erkennt („sieht" cf. S. 88 f.), und zufolge dieser seiner Erkenntnis, es wirke in ihm jetzt der Vater, muß man glauben, er habe den Sabbath nicht verletzt. Es liegt also in dem Nichtkönnen keine Schwäche enthalten.[5])

Dies ergibt sich evident aus der Antwort Christi auf das zweite Moment, worüber sich die Juden beklagen, daß er sich nämlich Gott gleich gestellt habe: Quaecumque enim Pater facit, eadem et Filius facit similiter.[6]) Wenn der Sohn ohne jede Ausnahme alles und das Nämliche in gleicher Weise

---

[1]) Joh. 5, 17.

[2]) de trin. IX, 45.

[3]) cf. S. 113 ff.

[4]) de trin. IX, 44.

[5]) ib. IX, 45; VII, 17; 21; de synod. 75; c. Const. 17; in ps. 91, 6; 138, 28; Basil. de Spir. S. VIII, 19; Gregor. Naz. or. XXX, 11; Aug. de trin. II, 1, 3; Alcuin, in Jo. III, 9; Hagemann, Die römische Kirche, 196.

[6]) Joh. 5, 19.

tut, wie der Vater, dann hat auch der Sohn die gleiche Kraft und Natur wie der Vater. Wenn nicht, dann könnte er nicht die gleiche Ehre für sich fordern: Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum.[1]) Dem Tun und der Ehre nach ist der Sohn dem Vater gleich; daher kann er keine schwächere Natur haben wie dieser.[2])

Daß an der zitierten Stelle das Nichtkönnen des Sohnes, außer wenn er sieht, nicht von einer Schwäche des Sohnes aufzufassen, ergibt sich aus einer Parallelstelle: Et a me facio nihil, sed ut docuit me Pater, haec loquor. Et qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quoniam ego, quae sunt ei placita, facio semper.[3]) Wenn man nämlich die Worte, der Sohn könne aus sich nichts tun, außer belehrt durch den in ihm bleibenden Vater, von einer Schwäche des Sohnes auffaßt, wie ist es dann hinwiederum zu verstehen, daß der Sohn es gerade deshalb verdient, daß der Vater in ihm bleibe, weil er dem Vater Wohlgefälliges vollbringt? Diese Auffassung würde einen Widerspruch der Schriftworte ergeben; denn einerseits würde der Sohn nichts tun, weil der Vater in ihm ist; anderseits würde der Vater in ihm deshalb sein, weil der Sohn ihm Wohlgefälliges tut. Ein Nichtstun begründet doch kein Verdienst. Oder wenn das Tun einzig dem Vater zuzuschreiben ist, wie kann man sagen, daß das Wirken des Sohnes dem Vater gefalle? Ist es ja doch niemand anderer, der wirkt, als der Vater selbst? Entweder also wirkt der Sohn oder nicht. Wirkt er nicht, dann kann er nichts Wohlgefälliges tun; wirkt er, wie kann er doch wirken, da er nicht aus sich wirkt?[4])

---

[1]) Joh. 5, 23.

[2]) de trin. IX, 45; VII, 18; XI, 12; in ps. 53, 7; 129, 9; Ambros. de fide IV, 4—6; Chrysost. in ps. 8, 9; Aug. de symb. I, 2; de trin. I, 11.

[3]) Joh. 8, 28.

[4]) de trin. IX, 47; Faustin. de trin. I, 12; Bonav. 1. dist. 32. dub. 6.

Dieser Widerspruch, daß der Sohn handle und nicht handle, löst sich, wenn man bedenkt, was für eine Einheit zwischen Vater und Sohn besteht. Der Sohn ist eine wirkliche Person, und darum handelt er selbständig durch sich; er hat jedoch die Natur des Vaters, und darum handelt dieser durch ihn. Und damit man sehe, daß er vermöge der Natur des Vaters, nicht kraft seiner Natur handle, heißt es, er tue nichts aus sich. Als Schwäche könnte dieses Nichtstun nur dann betrachtet werden, wenn es ein absolutes Nichtstun wäre; er wirkt jedoch und zwar Wohlgefälliges.[1] Das tut er nicht aus sich, sondern belehrt durch den in ihm bleibenden Vater, und damit beweist er die Wesenseinheit mit diesem.[2]

Ebenso könnte man eine Schwäche des Sohnes folgern aus den Worten: Omne quod dat mihi Pater, ad me venit, et venientem ad me non apello; quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem Patris, qui me misit.[3] Der Sohn scheint keinen Willen zu haben, sondern dem Zwange zu unterliegen und zwar so sehr, daß er diejenigen, die vom Vater kommen und ihm übergeben werden, nicht zurückweist.[4]

Allein wie das zu verstehen, ergibt sich aus folgendem: Omnis qui audit a Patre et discit, venit ad me, non quod viderit Patrem quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem. Amen amen dico vobis, qui credit in me, habet vitam aeternam.[5] Den Vater sieht niemand, niemanden hat er belehrt; wo soll man ihn also hören? Gleichwohl kommt jeder, der den Vater hört, zum Sohne. Folglich wird in diesem der Vater gehört und seine Lehre vernommen, d. h. in ihm ist die Natur des Vaters. Wenn daher der Sohn sagt,

---

[1]) de trin. IX, 48; in ps. 91, 6.
[2]) de trin. l. c.; Bonav. 1. dist. 32. dub. 6.
[3]) Joh. 6, 37f.
[4]) de trin. IX, 49; Faustin. de trin. I, 13f; Gregor. Naz. or. XXX, 12.
[5]) Joh. 6, 45—47.

daß er die ihm vom Vater Gegebenen nicht zurückweise und nicht seinen, sondern des Vaters Willen tue, so will er damit nicht sagen, daß er das nicht will, was er tut, oder daß er nicht gehört werde, der doch lehrt; sondern er will hiemit sowohl auf den Vater, den Sender hinweisen, als auch auf sich den Gesandten, so jedoch, daß beiden Personen Eine Natur zukommt, indem das, was der Sohn will, tut und spricht, Wille, Werk und Wort des Vaters ist.[1]) Pietatis subjectio non est essentiae diminutio.[2])

Daß der Sohn seinen eigenen Willen habe, lehren die Worte: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.[3]) Ist die Einheit zwischen Vater und Sohn hervorzuheben, dann wird der Wille des Sohnes als der des Vaters hingestellt[4]); soll aber die Gleichheit (persönliche Verschiedenheit) des Sohnes mit dem Vater dargetan werden, dann wird die Freiheit seines Willens (die persönliche Subsistenz) gezeigt: der Sohn tut, was der Vater will. Den Willen tun, ist mehr, als dem Willen gehorchen; letzteres supponiert einen gewissen äußeren Zwang; ersteres setzt zwar eine Einheit zwischen dem Wollenden und dem den Willen Tuenden voraus, ist aber eine selbständige Tat des Willens.[5]) Wenn daher der Sohn den Willen des Vaters tut, so lehrt er hiemit, daß er denselben Willen und folglich ohne jeden Unterschied dieselbe Natur wie der Vater habe; daß er aber auch nach seinem Willen handeln könne.[6])

---

[1]) de trin. IX, 49.

[2]) de synod. 51; de trin. III, 9.

[3]) Joh. 5, 21.

[4]) ed. maur. II, 297a.

[5]) de trin. IX, 50; ed. maur. II, 297b bemerkt zu den Worten des Hilarius l. c.: facere voluntatem, proprium est unitati, cum factum sit voluntatis, die im Text oben sinngemäß wiedergegeben sind, folgendes: Clarius hoc habetur postremis hujus numeri verbis, nisi quis malit ita intelligi: facere autem voluntatem alterius proprium est unitati, quando factum est etiam propriae voluntatis illius qui facit. — Chrysost. in Act. App. homil. II, 1; Alcuin, in Jo. III, 10.

[6]) de trin. l. c.

Daß der Sohn einen Willen habe und dieser und des Vaters Wille Ein Wille sei, ergibt sich daraus, daß beide Eins wollen. Der Vater nämlich will, daß Alle das ewige Leben erlangen: Haec est autem voluntas patris mei, ut omnis qui videt Filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam, et suscitem eum in novissima die[1]); ebenso der Sohn: Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum.[2]) Der Sohn will, hat also persönlichen Willen; auch kann es nicht bezweifelt werden, daß es das Gleiche sei, mit dem Sohne zusammen zu wohnen, und das ewige Leben zu erlangen. Oder verleiht der nicht volle Seligkeit, der uns den geheimnisvollen Vater kennen lernen läßt? Denn Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare.[3]) Oder hat der keinen vollkommen freien Willen, in dessen Belieben es gestellt ist, uns Mitteilung über Gott zu machen, und der sie nur jenen zu machen braucht, denen er sie machen will? Gleichwohl sind Vater und Sohn der Natur nach Eins, da der Wille und die Erkenntnis des Sohnes Wille und Erkenntnis des Vaters sind.[4])

Gegen diese Wesenseinheit scheinen aber die Worte gerichtet zu sein: Pater major me est.[5]) Allein Christus, der zuvor seine Wesenseinheit mit dem Vater betont hatte, spricht hier diese Worte im Hinblick auf seine menschliche Natur: sagt er ja, er wolle zum Vater gehen, weil dieser größer sei, als er[6]), und unmittelbar darauf, daß der Fürst dieser Welt nichts gegen ihn haben könne; daß er aufstehen wolle, um seinem Leiden entgegen zu gehen[7]); in derselben Rede später, daß er der Weinstock sei, in welchem die Menschen als

---

1) Joh. 6, 39.
2) ib. 17, 24.
3) Matth. 11, 25.
4) de trin. IX, 50; in Matth. XI, 15.
5) Joh. 14, 28.
6) ib. 14, 20.
7) ib. 14, 30f.

Reben sich fänden.[1]) Hilarius beweist nun, seinen sonstigen soteriologischen Darlegungen folgend, daß der Menschensohn, der nach Annahme der forma servi der forma (Erscheinungsweise) Dei sich entäußert habe[2]), die forma Dei dadurch wieder erhalten werde, daß er auch seiner menschlichen Natur nach in gloria Dei Patris sein werde; er werde zum Vater gehen, und dieser werde ihm einen Namen über alle Namen geben, so daß sich vor ihm alle Kniee beugen und alle Zungen bekennen werden, daß er in gloria Dei Patris[3]) sei. Da der Menschensohn die Herrlichkeit Gottes des Vaters erlangen wird, so ist er dem Wesen nach ebensoviel wie der Vater; er wäre nur dann weniger, wenn er dieses Eine Wesen nicht erhalten hätte. Da es ihm aber der Vater geben wird, so ist dieser als Geber größer als der Sohn, größer in der Tat, weil er dem Sohne soviel gibt, als er selbst ist, weil er ihm verleiht, Bild des Ungezeugten zu sein; den er so zeugt, daß er sein (des Vaters) ist, und dem er nach Annahme der Form eines Knechtes die Form Gottes erneuert (renovat); dem er, nachdem er ihm verlieh, als geistiger Christus und als geborner Gott in seiner (des Vaters) Herrlichkeit zu sein, jetzt nun verleiht, als fleischlicher Christus und gestorbener Gott wiederum in dieser Herrlichkeit zu sein. Der Vater ist sonach als Urheber der Gabe größer als der Sohn; der Gabe nach aber sind Vater und Sohn gleich. Der einzige Unterschied, den der Sohn hervorhebt, liegt darin, daß er den Vater als die Ursache dieser Gabe und Gleichheit angibt.[4])

---

[1]) Joh. 15, 1; de trin. IX, 53—55.

[2]) cf. S. 15.

[3]) Philipp. 2, 10.

[4]) de trin. IX, 54: At contra quando est, Ego et Pater unum sumus? Nempe cum omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus in gloria Dei patris. Si igitur donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem minor Filius est? Major itaque donans est; sed minor jam non est, cui unum esse donatur. Si non hoc donatur Jesu, ut confitendus sit in gloria Dei patris; minor Patre

Hilarius behandelt also das Diktum Pater major me est hauptsächlich, aber nicht allein, wie Nirschl[1]) annimmt, unter Rücksicht des soteriologischen Gedankens der Theosis des Menschensohnes, bemerkt aber, daß, weil beim Besitztum einer gleichen (Wesens-)Gabe kein Unterschied der Natur, sondern nur der Personen, des Gebers nämlich und des Begabten, sich finden könne, auch im trinitarischen Leben keine Wesens-, sondern nur eine Personendifferenz statthabe, da auch hier der Vater dem Sohne das eigene Sein als Gabe verleihe.[2])

Ein weiterer Einwurf gegen die Wesenseinheit liegt darin, daß der Sohn weniger wisse, als der Váter, folglich kein so vollkommenes Sein wie dieser habe, da es außer ihm etwas, nämlich die Unwissenheit gebe, die über ihm stehe, und welcher er ohnmächtig preisgegeben sei.[3]) Diese Annahme

---

est. Si autem in ea gloria donatur ei esse, qua Pater est, habes et in donantis auctoritate quia major est, et donati confessione quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est: et plane major, cui tantum donat esse, quantus ipse est; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in formam suam generat, quem rursum de forma servi in formam Dei renovat; quem in gloria sua secundum Spiritum Christum Deum natum, donat rursum esse in gloria sua secundum carnem Jesum Christum Deum mortuum. Causam igitur ostendit, cur si eum diligerent, gauderent quod ad Patrem vadit, quia Pater major esset. de synod. 64; in ps. 138, 17; de trin. III, 12; von letzterer Stelle sagt Meyer, Die Lehre von der Trinität, I, 158: „Hier fallen Vater und Sohn so auseinander, daß die Einheit fast aufgegeben erscheint". (?). — Mar. Victor. adv. Ar. I, 13.

[1]) Patrol. II, 80; Petav. de trin. II, 2, 8: Hilarius in 9. libro, etsi de humana suscepta natura locum illum exponere videtur, tamen etiam de divinitate hoc quod se Patrem majorem esse dicit, accepit. Gerhoh, epist. ad Eberh. (Pez, thes. I, pars II, 317); Suarez, de trin. II, 4, 6.

[2]) de trin. IX, 59; 62; III, 12; XI, 12; in ps. 138, 17; ed. maur. II, 55d; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 83; Basil. adv. Eunom. I, 25; Damasc. de fide orth. I, 6; Aug. de trin. I, 11, 22 u. o.; Scotus Erig. de divis. nat. II, 30 (M. 122, 600); Thom. quaestt. disp. q. 10. art. 1. ad 9; Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit, 181ff.; Schwane, Dogmengesch. II, 113f.; Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. 23. Anmkg. 6.

[3]) de trin. IX, 58: cum nesciendi necessitate dominante, jam vis aliqua exterior eo (Filio) potior sit, quae tanquam adversum se

müsse man festhalten, da der Herr selbst seine Unwissenheit bekenne: de die autem et hora nemo scit, neque Angeli in coelis, neque Filius, nisi solus Pater.[1])

Wie soll aber der Sohn irgend welches Sein nicht kennen, der doch allem Sein Existenz verlieh? Ist ja Alles durch und in ihm, nichts also nicht durch ihn und nichts außer ihm; wie soll da etwas außer seiner Kenntnis sein?[2]) Vermag er doch meist (plerumque = immer[3]) kraft seiner Natur das zu erkennen, was nicht durch und in ihm ist, die Gedanken der Menschen nämlich, und zwar nicht bloß die gegenwärtigen, sondern auch diejenigen, die erst durch einen zukünftigen Willensakt angeregt werden sollen, jetzt also noch gar nicht existieren. Sagt ja die Schrift: Sciebat enim Jesus ab initio, qui essent non credentes, et qui esset traditurus eum.[4]) Wie soll nun das außerhalb seiner Kenntnis sein, was seinen Seinsgrund in ihm hat und die Verwirklichung (motus) seines ganzen Seins von ihm erhält? Hat er Macht über das, was nicht von ihm ist, wie soll er ohnmächtig sein in dem, was sein ist, er, in dem die Fülle des Seins und damit Alles, auch unsere Versöhnung sich findet?[5]) Und ist ja doch jener Tag der Tag, an dem diese Versöhnung unserer Hoffnung stattfinden wird, jener Tag, der in geheimnisvoller Weise (per

imbecillum in ignorantiae eum infirmitate detineat. cf. S. 12f.; de trin. I, 29.

[1]) Mark. 13, 32.

[2]) de trin. IX, 59; Basil. adv. Eunom. IV, 2.

[3]) de trin. IX, 59. Daß plerumque sicher mit immer übersetzt werden muß, ist nicht bloß sachlich gerechtfertigt, da die ganze folgende Darlegung dem Sohne die Allwissenheit vindiziert, sondern auch formell. Denn sehr häufig gebraucht Hilarius Steigerungsgrade für Positive, insbesondere potius (magis) — quam, z. B. de trin. V, 25; VII, 31. Ebenso benützt er plerumque positiv: de trin. I, 29; XI, 46. — Hurter, opusc. ser. alt. 422 bemerkt: sensus videtur . . . ut plerumque i. e. saepe iteratis vicibus ostenderit se vel ea scire, quae „neque in se neque per se sint". Allein Hilarius gibt nirgendwo Anlaß zu einer solchen Auffassung.

[4]) Joh. 6, 65; cf. in ps. 57, 2; 67, 10; 118. lit. 21, 8; 119. 4.

[5]) Coloss. 1, 19.

sacramentum) sein Tag ist, der Tag seiner Ankunft nämlich: Cum autem Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum eo apparebitis in gloria.[1]) Christus soll kommen, aber den Tag dieses Kommens nicht wissen? Er ist sein Tag: quia dies Domini sicut fur nocte adveniet[2]), und Christus soll in Unwissenheit desselben festgebannt sein? Wissen doch die Menschen, soweit es von ihnen abhängt, das vorher, was sie zu tun beschließen; Gott aber soll nicht wissen können, was von ihm und in ihm ist, nämlich die Zeit, und damit auch jenen Tag, der ja innerhalb der Zeit ist; die Bestimmung der Zukunft, und daher auch die Anordnung betreffs seiner Ankunft, die in der Zukunft stattfindet? Da wäre er den vernunftlosen Wesen gleich, die, weil die Art und Weise ihrer Belebung nicht nach einem vorherschauenden Plane geschah, nur durch den Akt eines der Erkenntnis ermangelnden Willens (Instinktes) getrieben, ohne Plan (fortuito) und Wissen (incerto) handeln, und daher das nicht kennen, was sie tun (ipsum quod agunt nesciunt).[3])

Wenn der Herr der Herrlichkeit kommen muß, die Ankunft aber nicht kennt, dann liegt in seiner Natur eine gewisse Unordnung und Unvollkommenheit, und wenn das, dann möge

---

[1]) Coloss. 3, 4.

[2]) 1. Thes. 5, 2.

[3]) de trin. IX, 59: Quae extra rationem consilii providentis animatae, ipsum quod agunt nesciunt, cum quodam motu stupidae voluntatis agitatae, fortuito ad aliquid et incerto feruntur ingressu. Man erinnere sich, daß Hilarius die Tiere aus anorganischen Wesen hervorgehen läßt (cf. S. 29; de trin. XII, 53: cum in terras mente convertor, quae ... dissoluta vivificant), so daß sie, weil ihr Seinsgrund nicht vernünftig und weise ist (extra rationem consilii providentis) auch selbst nicht mit einer vernünftigen Seele begabt sein können (extra rationem ... animatae), weshalb sie unvernünftig und bloß instinktmäßig handeln. Hält ja Hilarius die Seele gerade deshalb für vernünftig, weil Gott sie mit Überlegung schuf (cf. S. 63f.). — Hilarius will hier, wie regelmäßig, nicht bloß die Tatsache der Unvernünftigkeit der Tiere konstatieren (wie die Köselsche Übersetzung es tut), sondern auch den Grund derselben angeben.

(sit) tatsächlich die Unwissenheit[1]) stärker sein als Gott der Vater selbst und erstere (lieber als Gott Vater) dem Sohne dieses Wissen nehmen. Nun aber die Häretiker (zu ergänzen: tun das nicht, sondern) verdoppeln die Schlechtigkeit: sie schreiben dem Sohne die Schwäche, unwissend zu sein, zu und überdies auch noch dem Vater einen Fehler, daß er nämlich den eingebornen Gott und den Sohn seiner Liebe der Kenntnis jenes Tages beraubt und ihm in übelwollender Gesinnung die Kenntnis seiner zukünftigen Vollendung (der Verherrlichung am jüngsten Tag) nicht gegönnt habe; daß er, weil er es wollte, daß der Sohn den Tag und die Stunde seines Leidens wisse, diesem die Kenntnis des Tages verweigerte, wo er seine Kraft zeigen, und die Kenntnis der Stunde, wo er in seinen Heiligen verherrlicht werden sollte; daß er ihm die Kenntnis seiner Glückseligkeit benahm, die Kenntnis seines Todes aber gern ihm mitteilte.[2])

Zu denken aber, der Vater gönne dem Sohne etwas nicht, oder der gezeugte Gott wisse etwas nicht, ist Gottes unwürdig, da es ihm menschliche Gebrechen zuschreiben hieße.[3]) Allein Gott ist immer die Liebe, und daher gibt es bei ihm keinen Neid, ist nur und ganz Vater, und daher gibt er dem Sohn nicht bloß einen Teil dessen, was ihm eigen ist, sondern sein ganzes Wesen.[4]) Daher muß er in diesem spezifischen Wesen

---

[1]) de trin. IX, 60; cf. S. 88f. Stix, Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius, 1891, 11 hat recht, wenn er die ignoratio l. c. als ein vom hl. Hilarius selbständig gedachtes Wesen auffaßt, und darob die Bemerkung ed. maur. in h. l. nicht billigt; dagegen hat er wohl nicht recht, wenn er „per quod potior sit ignoratio deo" mit „wäre" übersetzt: „auf Grund dessen wäre ja die Unwissenheit stärker als Gott". Denn der Sinn ist: Besser ist es, die Unwissenheit, statt der Vater mit Wissen und Willen, entziehe dem Sohn die Kenntnis des Tages, damit, nachdem die Arianer dem Sohn einen physischen Fehler zuschreiben, nicht auch noch der Vater einen Fehler und zwar einen moralischen zugeschrieben erhalte.

[2]) de trin. IX, 60.

[3]) l. c.

[4]) cf. S. 129f.

des Vaters sein. Wie soll er aber darin sein, wenn er außerhalb des Vorherwissens Gottes ist, des Vorherwissens, das Gott doch notwendig eigen ist? Und wenn er etwas Gott so Notwendiges nicht besitzt, dann hat er von Gott überhaupt so viel wie nichts.[1])

Der Völkerlehrer dagegen sagt, daß Christus etwas Geheimnisvolles (sacramentum) sei, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen seien.[2]) Wenn in ihm alle Schätze der Weisheit verborgen sind, dann nicht bloß ein Teil; das träfe aber zu, wenn er jenen Tag nicht wüßte. Nun ist Christus etwas Geheimnisvolles. Daher sind zwar alle Schätze der Weisheit in ihm, insofern er Gott, aber er verbirgt sie, insofern er etwas Geheimnisvolles ist. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir nicht wissen sollten, es befänden sich in diesem Geheimnisvollen alle Schätze der Weisheit. Und daß dieser Geheimnisvolle tatsächlich das weiß, was er seiner Behauptung gemäß nicht zu wissen scheint, läßt sich aus einigen Fakta recht wohl beweisen. Hat aber hier der Ausdruck des Nichtwissens nicht die Bedeutung von Ignoranz, dann auch nicht in Bezug auf den jüngsten Tag. Der Grund für Christus, ein Nichtwissen zu bekennen, ist nicht Ignoranz, sondern Heilsökonomie[3]), weil entweder nicht Zeit ist, das Wissen auszusprechen, oder es im Heilswillen (dispensatio) gelegen ist, nicht zu handeln.[4])

So sagt er zu Abraham: Clamor Sodomae et Gomorrhae impletus est, et peccata eorum magna valde. Descendam ergo et videbo, si secundum clamorem eorum consummantur: quod si non, ut sciam.[5]) Es scheint, als ob Gott die Sünden der Städte nicht wüßte, und doch kennt er sie, denn er weiß, daß

---

[1]) de trin. IX, 61.

[2]) Coloss. 2, 3.

[3]) de trin. IX, 62.

[4]) de trin. IX, 63; Aug. ad Ocean. 180, 3; Alcuin, c. Fel. Urgel. V, 9; Hugo de S. Vict. de sapientia animae Chr. (M. 176, 852).

[5]) Gen. 18, 20f.



sie sehr groß sind, und er will nur hinabsteigen, um zu sehen, ob sie voll seien, um es zu wissen, wenn sie noch nicht voll sein sollten. Daraus folgt, daß er nicht etwa kein Wissen habe, sondern daß er es wohl besitze, weil die Zeit zum Handeln gekommen ist. Gott wartet also bloß mit seinem Wissen den richtigen Zeitpunkt (temporis plenitudo[1]) ab. Daher müssen wir sein Wissen als seinen Heilswillen auffassen, demzufolge er reden oder handeln[2]) und so sein Wissen jetzt offenbaren, keineswegs aber es erst erwerben will[3]); hängt ja sein Wissen nicht von einer in seinem immanenten Leben vor sich gehenden Änderung aus dem Nichtwissen zum Wissen ab.[4])

Dies erhellt aus den Worten: Ne injicias manum tuam in puerum, et ne facias illi quidquam: nunc enim cognovi, quia times Deum tuum, et non pepercisti filio tuo dilecto propter me.[5]) Gott kennt jetzt den Glauben Abrahams; also scheint er vorher kein Wissen davon gehabt zu haben. Und doch heißt es schon früher[6]), Gott habe es dem Abraham als Rechtfertigung angerechnet, weil er Gott glaubte. Daher will das Obige nicht besagen, daß Gott jetzt zu wissen angefangen habe, sondern daß er erkannte, jetzt empfange er durch die Opferung seines Sohnes einen Beweis von Abrahams Liebe zu Gott.[7])

Wie im A. T., so scheint Gott der Herr auch im N. T. vieles nicht zu wissen, was er doch weiß: Et tunc jurabo, quia non novi vos. Discedite a me omnes, qui operamini

---

[1]) de trin. IX, 63.
[2]) ib.
[3]) ib. IX, 64.
[4]) ib. IX, 63: Scire ergo Deum, non est ignorantiae demutatio, sed temporis plenitudo. ib. IX, 64: Non ergo ambigi licet, Dei scientiam ex tempore potius esse quam ex demutatione cf S. 66f.
[5]) Gen. 22, 12.
[6]) ib. 15, 6.
[7]) de trin. IX, 64.

iniquitatem.[1]) Christus beteuert es mit einem Eide, daß er diejenigen nicht kenne, von denen er doch weiß, daß sie ungerecht sind. Er hält eben die Ungerechten seiner Kenntnis nicht für würdig. Seiner Natur nach also weiß er; seinem Heilswillen nach dagegen nicht.[2])

Ebenso scheint er die törichten Jungfrauen nicht zu kennen, und doch kennt er sie genau, da er sagt: Amen dico vobis, nescio vos.[3]) Er kennt ihr Kommen und Bitten, aber er will sie nicht kennen, und daher eignet sein Nichtwissen seinem Willen, nicht aber seiner Natur. Damit man erkenne, daß er nicht aus Ohnmacht seiner Natur die Jungfrauen nicht erkannte, sondern wegen ihrer Sorglosigkeit sie nicht kennen wollte, mahnt er sogleich die Apostel zur Wachsamkeit: Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam.[4]) Wer der Meinung ist, es sei Gott, der Erforscher der Herzen und Nieren[5]), unwissend, der muß fürchten, daß er ihm sage: Quid cogitatis mala in cordibus vestris?[6]) Kennt er die Gedanken und Werke, dann darf man nicht meinen, er sei unwissend, wenn er z. B. manchmal über Gedanken und Taten wie ein Unwissender frägt[7]), oder das Weib frägt wegen der Berührung seines Saumes[8]), oder die Apostel wegen widersprechender Äußerungen[9]), oder die weinenden Frauen wegen des Grabes des Lazarus.[10]) Denn wie sollte der das Grab des Lazarus nicht wissen, der, wiewohl abwesend, den Tod und die Beerdigung desselben wußte[11]); der den Glauben des Weibes

---

[1]) Matth. 7, 23.
[2]) de trin. IX, 65.
[3]) Matth. 25, 12.
[4]) ib. 25, 13.
[5]) ib. 9, 4.
[6]) l. c.
[7]) Luc. 8, 45.
[8]) Matth. 16, 13.
[9]) Joh. 11, 34.
[10]) Joh. 11, 34.
[11]) Joh. 11, 14.

nicht erkannt haben, der ihre Gedanken sieht; die Meinung der Apostel nicht gewußt haben, der nicht nötig hat, jemanden zu fragen.[1])

Christus ist also nicht unwissend, sondern will sein Wissen aus Heilsgründen zuweilen nicht bekennen, entweder weil nicht Zeit dazu ist, wie wenn er dem Abraham gegenüber das Mitteilen des Wissens auf eine bestimmte Zeit verschiebt; oder weil jemand nicht verdient, erkannt zu werden, wie die ungerechten Arbeiter oder die törichten Jungfrauen; oder wie es bei Lazarus, dem kanaanitischen Weibe, den Aposteln der Fall ist, weil Christus als Menschensohn seine menschliche Natur beweisen, und daher in Allem sich dieser Natur akkommodieren und so auch unwissend erscheinen wollte.[2])

So also ist es zu verstehen, wenn der Apostel schreibt, es seien in Christus zwar alle Schätze der Weisheit, aber verborgen. Weil es verborgen bleiben muß, ist es notwendig, daß Christus bisweilen sage, er wisse nicht; denn so kann sein Wissen verborgen bleiben. Daher ist es auch klar, daß Christus nicht seiner Natur nach unwissend ist.[3])

Nun kann wohl verstanden werden, warum Christus sagt, er kenne jenen Tag nicht. Denn es leuchtet der Grund sicher ein, warum er verborgen bleiben soll. Christus wollte uns eine bestimmte Kenntnis jenes Tages nicht geben, damit unser Geist, ungewiß dessen, was ihn erwarte, allzeit in besorgter Weise hoffe und harre, wache und sich kümmere um den zwar ungewiß wann, aber doch unzweifelhaft kommenden Tag: Ideo et vos estote parati, quia nescitis, qua hora Filius hominis venturus est[4]); und: Beatus ille servus, quem veniens Dominus ejus invenerit sic facientem.[5]) Das Nichtwissen soll nicht in

---

[1]) Joh. 16, 30; de trin. IX, 66.

[2]) de trin. l. c.; ib. IX, 68.

[3]) de trin. IX, 67; in Matth. 26, 6; ed. maur. II, 310, 1; Basil. epist. VIII, 6.

[4]) Matth. 24, 44.

[5]) Matth. 24, 46.

die Irre führen, sondern zur Beharrlichkeit, nicht zum Schaden, sondern zum Verdienst gereichen. Das sichere Wissen könnte zur Nachlässigkeit im Glauben führen, während ein ungewisses Harren auf jenen Tag kein Nachlassen in der Vorbereitung auf ihn gestattet, sondern bewirkt, daß man vor ihm, wie vor einem Dieb, der die Zeit des Schlafes zum Diebstahl auswählt, auf der Hut sei und wie ein Hausvater aus Furcht vor Schaden beständig wache.[1]) Das Nichtwissen des Tages ist also nicht Ignoranz, sondern Geheimnis.[2])

Allein vielleicht ist der Sohn doch insofern schwach, als er nicht weiß, was der Vater weiß. Er kennt zwar die Gedanken der Menschen, weil eine höhere Natur sich in das Tun einer niedrigeren einzudrängen und sie als die schwächere durch ihre bedeutendere Kraft zu beherrschen vermag, während sie dagegen zu schwach und machtlos ist, ein mächtigeres Wesen zu durchdringen. So ist z. B. das Leichte für das Schwere, das Lockere für das Dichte, das Flüssige für das Feste durchdringlich, wie umgekehrt das Schwere dem Leichten, das Dichte dem Lockeren, das Feste dem Flüssigen nicht nachgibt. Denn wenn auch das Starke dem Schwachen verschlossen ist, so kann doch das Starke durch das Schwache dringen. Ebenso könnte auch der Sohn zu schwach sein, den höher stehenden Vater zu durchdringen.[3])

Der Apostel aber lehrt von der göttlichen Natur das Gegenteil: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, et alta Dei. Quis enim scit hominum, quae sunt hominis, quae in ipso, nisi spiritus, qui in ipso est? Ita et quae in Deo sunt, nemo novit, nisi Spiritus Dei.[4]) Übrigens sind die obigen aus dem Körperlichen

---

[1]) de trin. IX, 67.

[2]) de trin. IX, 68; Caesar. dial. 1 (Galland. VI, 756); Alcuin, de fide trin. II, 12; Athan. or. III, 49; Ambros. de fide V, 17, 209; Aug. ad Ocean. ep. 180, 3.

[3]) de trin. IX, 69; X, 53; Tatian. or. 15.

[4]) 1. Cor. 2, 10f.

genommenen Vergleiche wertlos zu erachten, weil Göttliches nicht nach irdischen Verhältnissen, sondern nach jenen Kräften zu beurteilen ist, die in Gott herrschen, und diese sind wiederum nicht nach unserer subjektiven Auffassung, sondern nach der göttlichen Offenbarung zu bemessen.[1])

Nun aber lehrt Christus die Wesenseinheit zwischen sich und dem Vater.[2]) Daraus folgt auch eine Einheit ihres Wissens. Denn wenn die Aussprüche des Heilandes nach der Annahme der Häretiker sogar nur von einer bloßen Willenseinheit zu verstehen wären, so folgte trotzdem die Einheit des Wissens, da diejenigen nicht einig sein können in ihrem Willen, die nicht einig sind in ihrem Wissen.[3])

Bestätigt aber der Sohn nicht selbst seine Ignoranz dadurch, daß er sagt, der Vater allein wisse jenen Tag?[4])

Wenn der Sohn nicht sagen würde, der Vater allein wisse ihn, dann wäre die Gefahr groß, daß der Sohn ihn nicht wüßte. Denn wie oben bemerkt, hat bei Gott das Nichtwissen nicht den Sinn einer in der Natur liegenden Ignoranz, sondern eines Heilswillens, das Wissen geheim zu halten; das Wissen dagegen die Bedeutung, dasselbe auszusprechen. Und daher folgt aus dem Alleinwissen des Vaters nicht ein Nichtwissen des Sohnes; sondern dieser sagt nur deshalb, daß er keine Kenntnis jenes Tages habe, weil andere sie nicht haben sollen; sagt aber, daß der Vater allein ihn wisse, damit auch er durch Mitteilung des Vaters ihn kenne. Heißt es ja[5]), daß Gott damals die Liebe Abrahams zu ihm erkannte, als er diese Kenntnis dem Abraham offenbarte, und daher ist die Annahme berechtigt, daß der Vater deshalb jenen Tag wisse, weil er ihn dem Sohn offenbarte. So weiß also der Sohn nicht, weil er den Tag verschweigt, weiß ihn der Vater, weil

---

[1]) de trin. IX, 70.
[2]) Joh. 14, 9; 10, 30; 38f.
[3]) de trin. IX, 70.
[4]) de trin. IX, 71.
[5]) Gen. 22, 12.

er ihn nicht verschweigt[1]), und weiß ihn allein, weil er ihn dem Sohn allein nicht verschweigt.[2])

Da Gott nicht aus Sein und Nichtsein, Wissen und Nichtwissen zusammengesetzt, und daher purer Akt, somit sein Wissen identisch ist mit seiner Natur[3]), so ist unter diesem Mitteilen des Wissens vonseite des Vaters die Mitteilung des Geistes (Wissens), d. i. der Natur an den Sohn zu verstehen. Hat ja der Sohn den Geist des Vaters, da der Geist eben deshalb vom Sohne nehmen kann, weil ihm alles gehört, was der Vater hat.[4])

Infolge des Besitzes dieser unveränderlichen Natur bedarf der Sohn keiner Frage, keines Redens (allocutio), um vom Nichtwissen zum Wissen zu gelangen, sondern er hat kraft der göttlichen Natur schlechthin alle deren Eigenschaften (universitas), daher das Eine Wissen und Wollen des Vaters, ohne Verlust jedoch des eigenen persönlichen Willens, weshalb der Sohn sagt: Non veni voluntatem meam facere, sed voluntatem ejus, qui me misit[5]), während er zur Bestätigung des Einen Willens bemerkt: Pater, quos mihi dedisti, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum.[6])

Somit weiß der Sohn Alles, was der Vater weiß, und daher auch jenen Tag. Daß er ihn wußte und nur verschweigen wollte, bezeugt der Herr selbst: Non est vestrum scire tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.[7]) Christus verweigert den Aposteln nicht bloß die Kenntnis jenes Tages, sondern verhindert selbst die Sorge um Erlangung jener Kenntnis. Aus dem Verhalten der Apostel ergibt sich auch, daß sie die Worte des Herrn keineswegs

---

[1]) de trin. l. c.
[2]) de trin. IX, 73.
[3]) cf. S. 59f.
[4]) Joh. 16, 15; Caesar. dial. 1. interrog. 15. resp. (Gallandi VI, 12).
[5]) Joh. 6, 38.
[6]) Joh. 17, 24; de trin. IX, 74.
[7]) Act. 1, 7; de trin. ed. maur. II, 316k.

nach ihrem oberflächlichen Laute, sondern sinngemäß auffaßten, so nämlich, daß der Herr ihn wohl kenne, ihnen denselben aber aus Heilsgründen vorenthalten wolle; meinen aber, jetzt nach der Auferstehung sei vielleicht der Zeitpunkt gekommen, daß Christus ihnen die Ankunft jenes Tages mitteile. Und Christus sagt nicht mehr, er wisse ihn nicht, sondern sie dürften ihn nicht wissen, weil es der Vater in seiner Macht so bestimmt habe.[1])

Wenn also die Apostel dieses Nichtwissen nicht als eine Wesensschwäche des Sohnes, sondern als ein Nichtmitteilenwollen aus Heilsgründen auffaßten, dann dürfen wir dasselbe nicht dazu benützen, ihm die Gottheit abzusprechen. Stellte ja der Vater den Tag deshalb in seiner Macht fest, damit die Menschen nicht zu dessen Kenntnis gelangten, und in gleicher Weise (also gleiche Natur) sagt der Sohn, der die Kenntnis ebenso bejahte als verneinte, es stehe den Menschen nicht zu, den Tag zu wissen. Der Vater hat die Zeiten festgesetzt in seiner Macht, nicht in seinem Wissen, worunter auch die Tage und Zeitmonate, daher auch jener Tag fällt, an welchem der Sohn Israel in sein Reich wieder einsetzen wird; es ist daher nicht möglich, daß er diesen Tag nicht kenne. Festgesetzt hat der Vater das in seiner Macht, so jedoch, daß auch der Sohn ein Wissen habe. Daraus erkennt man den Vater in seiner Proprietät als wesenhaftes Prinzip auch dem Sohne gegenüber.[2])

---

[1]) de trin. IX, 75.

[2]) de trin. IX, 75; Schwane, Dogmengesch. 121f. Petav. de trin. II, 3, 7 hat, wenn es ihm auch unlieb zu sein scheint, in der Tat Recht, wenn er meint, Hilarius negiere vom Sohn jede Unwissenheit, auch der menschlichen Natur nach. Hurter, opusc. 29, 276; Cyrill. Al. thes. assert. 22 (M. 75, 368ff.); Aug. de trin. I, 11, 23; Alcuin, de fide II, 12.

4. Der Sohn ist nicht bloß dem Willen, der Gnade, sondern der Natur nach Eins mit Gott.

Aus der absoluten Einheit der geistigen Natur zwischen Vater und Sohn, wie sie oben bewiesen wurde, folgt selbstverständlich auch die Einheit ihres Willens, keineswegs aber, daß sie nur ihrem Willen, ihrer Natur nach jedoch nicht übereinstimmten.[1] Letzteres ist die Behauptung der Arianer, und sie stützen sich hiebei auf folgende Schriftstellen: Multitudinis autem credentium erat anima et cor unum.[2] Die Herzen und Seelen der Menschen sind eins, wenn sie in ihrem Willen übereinstimmen. Ferner: Qui plantat autem, et qui rigat, unum sunt[3], insofern nämlich die Priester in ihrem Dienst und in der Spendung der Taufe von Einem Willen geleitet würden. Oder: Non pro his autem rogo tantum, sed et pro his, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi sint in nobis.[4] Die Menschen können aber weder unter sich, noch mit Gott eine natürliche Einheit bilden, da sie sich nicht in Gott auflösen, sondern nur ihm Wohlgefälliges tun und da sie nicht in Einem unterschiedslosen Haufen, sondern nur in Herzensgemeinschaft sich vereinigen können.[5]

Allein was die erste dieser Schriftstellen betrifft, so sind die Gläubigen Eins durch den Glauben; dieser ist aber etwas Natürliches (nicht bloß Moralisches, Subjektives), weil durch ihn eine Wiedergeburt stattfindet; Eins aber sind die Gläubigen durch ihn, weil es nur Einen Glauben gibt, wie Einen Herrn,

---

[1]) de trin. VIII, 18f.

[2]) Act. 4, 32.

[3]) 1. Cor. 3, 8.

[4]) Joh. 17, 20f.; in ps. 138, 17 bemerkt Hilarius, die Häretiker gebrauchten auch die Worte: Ego et Pater unum sumus von der Willenseinheit.

[5]) de trin. VIII, 5.

Eine Taufe, Eine Hoffnung, Einen Gott, Eine Unschuld, Eine Unsterblichkeit, Eine Erkenntnis Gottes, Ein gläubiges Vertrauen. Somit sind die Gläubigen Eins nicht durch Willenszustimmung, sondern durch Eine infolge der Wiedergeburt erlangte Natur; weil ja, wie gesagt, die eben genannten Momente keine Willenszustimmung besagen, sondern natürliche Dinge sind.[1])

Diese Auffassung wird durch den hl. Paulus bestätigt: Quotquot enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non inest[2]) Judaeus, neque Graecus, non inest servus neque liber, non inest masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.[3]) Bei einer so großen Verschiedenheit von Volksstämmen, Ständen, Geschlechtern, wie sie hier angeführt ist, kann die Einheit derselben doch nicht durch eine Willenszustimmung herbeigeführt werden, sondern nur durch eine Sache, nämlich durch die in Christo Jesu erlangte Taufe.[4])

Der Pflegende aber und der Begießende (zweiter Einwand der Arianer), sind ebenfalls durch eine Sache, nicht dem Willen nach Eins, insofern sie nämlich dieselbe Sache, die Eine Taufe haben und spenden.[5])

Was nun die Worte betrifft, „damit Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie es in uns seien“, so ist zunächst zu bemerken, daß, wenn Christus eine Willenseinheit hätte lehren wollen, er als die ewige Wahrheit und Weisheit gewiß hätte sagen können und wollen: „Vater, wie wir Eins wollen, so mögen auch sie Eins wollen, damit wir alle durch Eintracht Eins seien[6])“, wie er auch bei anderen Beteuerungen der Einheit hätte sprechen können: „ich und

---

[1]) de trin. VIII, 7.

[2]) ἔνι im griech. Text.

[3]) Gal. 3, 27f.

[4]) de trin. VIII, 8; IX, 1; in ps. 65, 20; 121, 5; 132, 3f.

[5]) de trin. VIII, 9; ed. maur. II, 219a; Novat. de trin. 22; Ambros. de fide IV, 4, 34; Aug. de trin. VI, 3. 4.

[6]) de trin. VIII, 11.

der Vater wollen Eins"; „wer meinen Willen gesehen hat, hat auch den Willen meines Vaters gesehen"; „der Wille meines Vaters ist in mir und mein Wille im Vater."[1]) Allein der Zusammenhang legt den Sinn der an erster Stelle genannten Schriftstellen klar: Christus bittet zunächst, die Gläubigen möchten Eins sein; dann stellt er als Muster der Einheit seine Einheit zwischen ihm und dem Vater dar. Der Zweck dieser Einheit sei, daß die geeinten Gläubigen seine Sendung vom Vater anerkännten: ut et mundus credat, quoniam tu me misisti.[2]) Diese Einheit aber sollte bewirkt werden durch die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohne gab und dieser den Gläubigen verleihen will: et ego honorem, quem dedisti mihi, dedi eis.[3]) Ist nun diese „Herrlichkeit" identisch mit „Willen?" Gewiß nicht. Denn wenn Christus seinen Gläubigen den Willen aufdrängte, so wären diese nicht mehr frei und ihr Glaube daher ohne Verdienst.[4]) Es kann also unter Einheit der Gläubigen keine Willenseinheit verstanden werden. Dagegen ergibt sich aus den zitierten Worten die absolute Einheit zwischen Vater und Sohn. Wenn nämlich die zwischen diesen beiden Personen sich findende Herrlichkeit die Einheit der Gläubigen bewirkt werden soll, dann können Vater und Sohn ihrer Herrlichkeit nach nicht verschieden sein.[5])

---

[1]) de trin. IX, 70; Faustin. de trin. II, 11ff.; Aug. Coll. cum. Maxim. 14; c. Maxim. I, 12; Athan. or. III, 10.

[2]) Joh. 7, 21.

[3]) Joh. 17, 22.

[4]) de trin. VIII, 12: Honorem ergo acceptum a Patre Filius omnibus, qui in se credituri sunt dedit, non utique voluntatem: quae si data esset, non haberet fides praemium, cum fidem nobis necessitas affixae voluntatis inferret. Unter der jetzt zu glaubenden und zu erhoffenden, einst zu erlangenden Herrlichkeit versteht Hilarius die mit dem göttlichen Wesen identische Herrlichkeit, durch welche Christus Gott ist (cf. S. 198) und wir zur Theosis gelangen, welch letzteres Hilarius eingehend und subtil darlegt: de trin. III, 9—16; IX, 39—42; XI, 25—49; in ps. 91, 9; cf. ed. maur. II, 221a; Scheeben, Mysterien 473. Betreffs der Anwendung dieser Stelle auf die Gnadenlehre cf. Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni V, 116.

[5]) de trin. VIII. 12.

Wie kann aber diese Herrlichkeit eine Einheit der Gläubigen mit Christus und mit dem Vater herstellen? Christus spricht es aus mit den Worten: Ut sint unum, sicut nos unum sumus, ego in his et tu in me, ut sint perfecti in unum.[1]) Diese vollkommene Einheit wird also hergestellt, weil Christus in uns ist. Er ist aber in uns durch seine Natur, nicht durch seinen bloßen Willen; denn das Verbum ist Fleisch geworden. Dieses fleischliche Verbum genießen wir in der hl. Kommunion. Daher ist der durch seine Natur in uns, der die Natur unseres Fleisches unzertrennlich annahm und die Natur dieses Fleisches mit der Natur der Gottheit[2]) vereinigte, um dieses sein Fleisch in der hl. Kommunion uns mitzuteilen. So ist der Vater (die Gottheit) in Christus, Christus in uns. Daher sind wir Alle Eins, da der Vater, der in Christus, und Christus der in uns ist, es bewirken, daß wir in ihnen (in his) Eins sind. Wer nun leugnen will, daß der Vater durch seine Natur in Christus sei, muß zuerst leugnen, daß er selbst (der Leugner) von Natur aus in Christus oder Christus in ihm sei. Wenn aber Christus wahrhaft unser Fleisch annahm und wahrhaft Mensch ist und wir wahrhaft dieses Fleisch genießen, dann besteht eine durch das Sakrament bewirkte natürliche Zusammengehörigkeit (proprietas), und die Einheit zwischen Vater und Sohn und zwischen Sohn und uns ist eine mystisch (sacramentum) vollendete, nicht eine bloß moralische.[3])

Daß diese Verbindung zwischen uns und Christus als eine natürliche aufzufassen, bestätigt Christus, indem er

[1]) Joh. 17, 22.

[2]) de trin. VIII, 13: Naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit. ed. maur. II, 221c; praef. gen. n. 82ff.; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 312; de trin. XI, 16; Gregor. Naz. or. VII, 22. — Scultetus, medull. theol. IV, 407, 8. — Über die Ansicht des Heiligen von der Annahme der menschlichen Natur durch Christus und der natürlichen Verbindung der Menschen unter sich cf. ed. maur. II, 40h und praef. gen. n. 80f, wobei als Beleg zu n. 81 noch beigezogen werden können de trin. IV, 21 und XII, 16.

[3]) de trin. VIII, 13; in ps. 64, 14; 67, 37; 125, 6d.

sein Fleisch und Blut, das wir genießen, wahrhaftes Fleisch und Blut nennt: Caro mea vere est esca et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo.[1]) Dieses wahre Fleisch und Blut, das wir genießen, bewirkt die Einheit zwischen uns und Christus. So ist Christus durch sein Fleisch in uns, wir in ihm, und durch ihn ist das, was wir sind, in Gott.[2]) Daß diese Verbindung zwischen uns, Christus und Gott eine natürliche ist, bezeugen die Worte: Et hic mundus me jam non videt; vos autem me videbitis, quoniam ego vivo, et vos vivetis; quoniam ego in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis.[3])

Wenn diese Verbindung eine durch den Willen herbeigeführte wäre, dann hätte Christus hier keine Aufeinanderfolge und keine Abstufung (gradus — „Wille" kann ja nicht gesteigert werden) ausgesprochen. Daher ist diese Aufeinanderfolge als eine vollkommene (natürliche) so zu verstehen, daß der Sohn durch die natürliche Zeugung im Vater, wir im Sohne durch seine fleischliche Zeugung, er hinwiederum in uns durch die Eucharistie ist. So ist der Sohn der Mittler einer vollkommenen Einheit: wir sind in ihm, er im Vater — er im Vater und wiederum in uns, und da diese Einheit allseits eine durch Natur bewirkte ist, so gelangen wir durch Christus zur vollkommenen Einheit mit dem Vater.[4]) Diese Verbindung besteht aber nur für jene, welche die Eucharistie genießen: Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo.[5])

Daß aber diese Verbindung eine vollkommene (natürliche, lebendige) ist, lehren die Worte: Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo per Patrem, et qui manducaverit meam

---

[1]) Joh. 6, 56f.
[2]) de trin. VIII, 14; Scheeben, Myst. 473f.
[3]) Joh. 14, 19f.
[4]) de trin. VIII, 15.
[5]) Joh. 6, 57; de trin. VIII, 16.

carnem, et ipse vivet per me.[1]) Der Sohn lebt also durch den Vater und in gleicher Weise leben wir durch sein Fleisch. Da nun dieses letztere Leben ein bei fleischlichen Menschen durch Fleisch bewirktes, also natürliches ist, so muß das Vorbild dieses Lebens, das Leben zwischen Vater und Sohn nämlich, auch ein natürliches, durch den Geist bewirktes sein.[2])

Somit ist der Einwurf hinfällig, als ob die Gläubigen nur durch Folgsamkeit gegenüber dem Glauben und durch den Willen einig wären, und daher nur eine Willenseinheit obwaltete zwischen Vater und Sohn.[3])

Übrigens besteht zwischen der natürlichen Verbindung der Gläubigen mit Gott und derjenigen des Vaters und Sohnes ein großer Unterschied: jene ist durch die Gnade bewirkt, diese ist Wesenseigentum. „Unsere Einheit mit Gott (dem Vater) hat er für uns erbeten, die seinige ist sein Besitz und er hat seine bleibende Existenz (manet) in ihr.

---

[1]) Joh. 6, 58.

[2]) de trin. VIII, 16; IX, 55; in ps. 2, 47; 64, 14; 67, 37; 91, 9; praefat. general. 76—79; Ignat. ad Eph. 5; Iren. adv. haer. IV, 18, 5; V, 2, 3; Clem. Al. paedag. I, 6; Cyrill. Hier. catech. myst. IV, 3; Mar. Victor. adv. Ar. II, 8; Cyrill. Al. thes. assert. 14 (M. 75, 235); de trin. dial. 1 (M. 75, 697); Fulbert. ep. 5 (M. 141, 202); Nicol. Cabasil. de vita in Chr. l. 1 (M. 150, 497; 508); l. 2 (M. 150, 521); l. 3 (M. 150, 584 u. ö.); Hugo Rothom. c. haer. I, 4 (M. 192, 1260). — Alex. Alens. S. IV, q. 41. art. 2. § 1; Estius 4. dist. 12. § 5; Salmeron in Evang. tom. 8. tract. 23. pag. 181 (ed. Colon. 1613); Bellarm. de Euchar. II, 12; Vasquez, tom. 3. disp. 204, q. 79. art. 2. n. 10—14; Pererius, in 6. cap. Evang. Jo. disp. 39. n. 129; q. 41. n. 270; Cienfuegos, Vita abscond. disp. 8. sect. 2. § 3. n. 33; 34; 36; sect. 4. § 1. n. 63 sq. — Weitere Literatur bei Suarez, de Euchar. disp. 64, 7; Becanus, de Sacram. in specie, cap. 22. q. 6; Salmant. tract. 23. de Euchar. disp. 10. § 5. — In den eucharistischen Streitigkeiten benützen den hl. Hilarius: Pasch. Radb. de corp. et sang. Dom. IX, 4 (M. 120, 1296); Gerbert, de corp. et sang. Dom. (Pez, thes. I, 2, 139); Guitmund. de vera Euchar. III, 13—21; Algerus, de Sacram. corp. et sang. Dom. I, 3, 19; Durand. abb. de corp. et sang. Chr. III, 3, 4; Ivo Carnot. de corp. et sang. Dom. 4 (M. 161, 138).

[3]) de trin. VIII, 17. Eine Willenstätigkeit ist dem Hilarius stets nur etwas Subjektives, nicht Existierendes. cf. S. 11.

Auch sind sie Eins nicht durch eine geheimnisvolle Gnadenwirkung, sondern durch Zeugung der Natur." [1])

Daß und wie diese Einheit durch die Natur bewirkt wird, ist oben ausführlich gezeigt worden: Vater und Sohn sind einig durch den Einen Geist.[2]) Infolgedessen haben sie nebst der gleichen Natur auch den gleichen Willen, da Eine Natur (Ein Geist) nicht geteilten Willens sein kann.[3])

5. Die Worte: Dominus creavit me beweisen nicht die Geschöpflichkeit des Sohnes.

Daß der Sohn ein Geschöpf sei, suchen die Arianer aus der Stelle zu beweisen: Dominus creavit me in initium viarum suarum.[4]) „Das ist die gewaltigste Flut ihres Sturmes, das die schwere Woge im verschlungenen Wirbel, die von uns in Empfang genommen und in sicherer Schiffahrt überwunden, uns bis zum sicheren Hafen des erwünschten Gestades begleiten wird." [5])

Hilarius weist die häretische Auffassung dieser Stelle auf dreifache Weise zurück: einmal indem er durch andere Schrifttexte die Ungeschöpflichkeit des Sohnes dartut; dann indem er dessen zeitliche, aus Nichts erfolgte Zeugung zurückweist; endlich dadurch, daß er direkt die zitierte Schriftstelle interpretiert.

a) Die Ungeschöpflichkeit des Sohnes. — Nach allen bisherigen Darlegungen ist zu bedenken, daß Christus als Herr doch kein Geschöpf, als Herr des Gemachten (factura) nicht selbst gemacht sein; daß der Schöpfer nicht

---

[1]) l. c. VIII, 18; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 307; Aug. de trin. IV, 9, 12; Athan. or. III, 17; 19.

[2]) de trin. VIII, 19; IX, 1; Gregor. Naz. or. VI, 13; XXII, 14; Ambros. de fide I, 2, 18; IV, 7, 74; 76; 8, 93; Fulg. Rusp. c. Ar. obj. 7 (M. 65, 218); Werner, Gesch. der polem. u. apolog. Lit. II, 140.

[3]) de trin. IX, 70: unum autem velle naturae separabiles non possunt.

[4]) Prov. 8, 22 nach LXX.

[5]) de trin. XII, 1.

auf Eine Stufe mit den Geschöpfen gestellt werden kann; daß derjenige, durch den Alles ist, sich nur durch die Macht von den Geschöpfen unterscheiden soll; daß der Sohn, weil gezeugt und geboren, nicht gemacht oder nicht geboren und daher auch nicht ein aus Gnade angenommener Adoptivsohn sein kann.[1]) Wenn er ein Geschöpf wäre, dann hätte Paulus, der die Anbetung der Geschöpfe verbietet, sicher nicht gesagt, man solle Christus als dem Schöpfer dienen.[2]) Schöpfer nennt ihn Melchisedech[3]), Oseas[4]), Petrus[5]): warum sollen wir ihm, dem Schöpfer, den Namen seines Werkes (Geschöpf), warum sollen wir Gott unseren Namen geben, ihn seinen Werken gleichstellen? Es kann doch die Wirkung nicht gleich der Ursache, das Geschöpf nicht dem Schöpfer gleich sein.[6])

Wenn er den Geschöpfen gleich ist, dann hat er all deren Schwächen: Etenim longinqua expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. Vanitati enim creatura subjecta est non sponte, sed propter eum qui subdidit eam in spe. Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem claritatis filiorum Dei.[7]) Christus ist sonach, wie die Geschöpfe, ungewiß dessen, was seiner wartet, und erwartet nichts Besseres als wir, ist also ebenso hinfällig wie wir und zwar nicht freiwillig, sondern ebenso notwendig, wie es bei uns der Fall ist. Daher ist er Sklave und der Verwesung unterworfen. Es ist aber doch schmählich für Christus, daß er keine größere Herrlichkeit erwarten soll als wir, während doch wir von der seinigen etwas erhalten sollen,

---

[1]) de trin. XII, 2; II, 22; III, 3, 22; Athan. Expos. fid. 2; or. I, 19; Cyrill. Al. thes. 32 (M. 75, 533); Ambros. de fide I, 14, 88; II. prol. 14.

[2]) Röm. 1, 25.

[3]) Gen. 14, 19.

[4]) Os. 13, 4.

[5]) 1. Petr. 4, 19.

[6]) de trin. XII, 5; Cyrill. Al. thes. 32 (M. 75, 489; 493).

[7]) Röm. 8, 19 f. Über die Lesart cf. Cornely, Commentar. in ep. ad Rom. 421.



um etwas zu gewinnen (unsere Theosis); daß er hoffen und dienen soll wie wir; ebenso leicht gekannt und dem Zwang unterworfen sein soll wie wir; daß er in der himmlischen Herrlichkeit frei werden soll nicht dadurch, daß er erlangt, was seinem, sondern nur, was unserm Wesen entspricht.[1])

Ist aber der Sohn ein Geschöpf, dann auch der Vater. Denn der Sohn ist in der Gestalt (Natur) Gottes, folglich müßte in der Gestalt Gottes ein Geschöpf sein.[2]) Ist Christus in der Gestalt Gottes, dann ist er auch Gott gleich und verdient dieselbe Ehre[3]); wenn er aber gleich ist an Ehre, dann auch der Natur nach, denn sonst würde die gleiche Ehre einem niedrigen Wesen erwiesen, oder aber die Bezeugung der gleichen Ehre dem höheren Wesen zur Schmach gereichen. Ist daher der Sohn ein Geschöpf und wird dennoch dem Vater an Ehre gleichgesetzt, dann zollen wir diesem überhaupt keine Ehre, da wir seine Ehre nicht höher schätzen, als die einer Kreatur.[4])

Ferner sagt die Schrift: Ex utero ante luciferum genui te.[5]) Hiemit ist uns der Begriff der Zeugung insinuiert. Wenn das, warum soll dann Christus ein Geschöpf sein?[6]) Bringt uns ja Gott auch sonst zum Verständnis seiner Tätigkeit unter dem Bilde menschlicher Glieder. So wenn es heißt: Cujus manus creaverunt omnem militiam coeli[7]); Oculi Domini super justos[8]); Inveni David filium Jesse virum secundum cor meum.[9]) Unter Herz haben wir den Willen Gottes; unter Augen dessen Erkenntnis; unter Hand dessen Tätigkeit zu verstehen, und wie unter diesen körperlichen Bildern nicht

---

[1]) de trin. XII, 5; Athan. or. II, 72; Ambros. de fide I, 14, 87.
[2]) de trin. XII, 6.
[3]) Joh. 5, 23.
[4]) de trin. XII, 7.
[5]) Ps. 109, 5.
[6]) de trin. XII, 8.
[7]) Is. 45, 12.
[8]) Ps. 33, 16.
[9]) Act. 13, 22.

ein Wollen und Sehen und Handeln bei Gott vermittels körperlicher Organe, sondern der Begriff eines wahren Handelns, Sehens und Wollens zu verstehen ist, so soll uns unter dem Bilde Ex utero ante luciferum genui te nicht eine körperliche, wohl aber eine wahre Zeugung nahe gelegt werden.[1])

Wie soll der Mensch, der doch als Schüler nicht über dem Lehrer, als Diener nicht über dem Herrn steht, Gott ein Geschöpf und den Sohn etwas Gemachtes nennen dürfen, nachdem unser Lehrer und Herr seine Geburt niemals eine Schöpfung oder etwas Gemachtes, der Vater den Sohn nie anders denn als seinen Sohn, der Sohn den Vater nie anders denn als seinen Vater, sich selbst zwar gezeugt, nie aber geschaffen oder gemacht genannt hat? Omnis qui diligit Patrem, diligit et Filium, qui natus est ex eo.[2])

Die Geschöpfe sind nicht etwas Gezeugtes oder Gebornes, sondern etwas Gemachtes, Himmel und Erde sind kein Sohn, die Welt ist nichts Gezeugtes, sondern etwas Gemachtes: Omnia per eum facta sunt[3]); Opera manuum tuarum sunt coeli[4]); Opera manuum tuarum non omittas[5]); das Gemälde ist für den Maler, das Schwert für den Schmied, das Haus für den Baumeister nicht etwa ein Sohn.[6])

Wir Menschen sind zwar Söhne Gottes, aber zu Söhnen erst gemacht. Zuerst waren wir Söhne des Zornes, also nicht Söhne Gottes; darauf erst sind wir durch den Geist Gottes zu Adoptivsöhnen gemacht worden, und verdienen eher, Söhne genannt zu werden, als daß wir geborne Söhne sind. Wir sind also keine gezeugten und gebornen, sondern gemachte

---

[1]) de trin. XII, 9f; in ps. 137, 15; 129, 3; Novat. de trin. 6.

[2]) Joh. 5, 1; de trin. XII, 11.

[3]) Joh. 1, 3.

[4]) Ps. 101, 26.

[5]) Ps. 137, 8.

[6]) de trin. XII, 12; Athan. ad epp. Aegypti 14d; or. III, 13; de synod. 29; Bonav. 1. dist. 26. dub. 6.

und erworbene Söhne. Es erwarb sich Gott ein Volk[1]), und dann erst zeugte er es. Dieses Zeugen läßt aber Gott niemals als ein ihm eigenes Zeugen erkennen, denn er nennt diese Söhne nicht seine[2]) Söhne, sondern bloß Söhne: Filios genui et exaltavi.[3])

Hiegegen kann das Wort: Filius primogenitus meus Israel[4]) nicht als Einwand gebraucht und gesagt werden, daß, weil Israel bloß als gemacht bezeichnet wird — Populo qui nascetur, quem fecit Dominus[5]) —, auch der Sohn bloß als gemacht angesehen werden dürfe, wenn es auch heiße: hic est filius meus dilectus.[6]) Israel wird gezeugt, damit es zum Sohn gemacht werde; so läßt sich das Zeugen nicht ohne ein Machen denken, und daher ist Israel durch Adoption, nicht durch Zeugung, ist es nomineller, nicht aber eigentlicher Sohn.[7])

Zudem ist ein großer Unterschied zwischen filius meus dilectus und filius primogenitus meus.[8]) Dort bezieht sich das meus auf Sohn und besagt, daß der Sohn zuerst sein (d. h. der ihm wesenseigene) Sohn sei; hier bezieht sich meus auf primogenitus und besagt, daß es Israel von allen Völkern an erster Stelle eigen sei, erstgeboren und dann (postea) erst sein Sohn zu sein. Im letzteren Falle findet sich also eine Auserwählung, nicht eine wahre und vollkommene Zeugung, denn Israel wird zum Sohn gezeugt und gemacht. Es war

---

[1]) 1. Petr. 2, 9: populus acquisitionis.

[2]) cf. S. 37.

[3]) Is. 1, 2; de trin. XII, 13.

[4]) Exod. 4, 22.

[5]) Ps. 21, 32.

[6]) de trin. XII, 14.

[7]) de trin.. XII, 15; Lomb. 1. dist. 26, 4; Bonav. 1. dist. 26. dub. 6.

[8]) Hieronymus hat: Filius primogenitus meus est Israel; Vulg. Lond. Polyglotte): Filius meus primogenitus meus; ebenso der hebräische und samaritanische Text; der griechische: *Υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ*; dagegen Vulg. ed. Jager u. Loch: Filius meus primogenitus Israel.

also dieses Volk etwas anderes, nämlich ein heidnisches Volk, bevor es zum Sohne geboren, d. h. gemacht wurde, und daher kann es kein natürlicher Sohn sein, da es nicht immer Sohn war. Der eingeborne Sohn dagegen war niemals kein Sohn, noch war er irgend etwas, bevor er Sohn wurde, noch war er überhaupt etwas anderes als einzig nur Sohn; er war folglich immer Sohn, und daher läßt sich von ihm in keiner Weise ein Nichtsein denken.[1])

b) Die Unzeitlichkeit des Sohnes. — Die irdischen Zeugungen sind nicht immer, weil ihre Erzeuger nicht immer waren. Wenn auch letztere zur Zeit der Zeugung existierten, so waren sie doch nicht, bevor sie selbst geboren wurden. Auch der Erzeugte war nicht, bevor er geboren wurde; es gab eine Zeit, wo er nicht existierte. Es ist selbstverständlich, daß derjenige, der heute geboren wurde, gestern nicht war und so erst nach einem Nichtsein anfing zu sein. Es ist übrigens allem Geschöpflichen gemeinsam, daß es vorerst nicht war und dann erst anfing zu sein. Dies läßt sich dartun, mag man die Zeit betrachten, innerhalb der die Geschöpfe existieren, oder die Ursachen, der sie ihr Sein verdanken. Denn was die Zeit betrifft, so ist es unzweifelhaft, daß das, was jetzt zu sein beginnt, vorher nicht war. Faßt man die Ursache der Existenz ins Auge, so findet sich, daß Alles im göttlichen Belieben, nicht aber innerhalb der Natur eines Wesens den Seinsgrund hat. Daher haben alle Geschöpfe einmal nicht existiert, sondern haben in und nach der Zeit, nach dem Nichts angefangen zu sein. Das trifft auch bei den irdischen Zeugungen zu. Denn der erste Erzeuger, Adam, ist aus Erde, diese aus Nichts, und daher ist Adam nach der Zeit, d. h. nach dem Himmel, der Erde, dem Tag, der Sonne, dem Mond, den Gestirnen (den Zeichen der Zeit)

---

[1]) de trin. XII, 15: Unigenitus autem Deus neque non fuit aliquando non filius, neque fuit aliquid antequam filius, neque quidquam aliquid ipse nisi filius. Atque ita qui semper est filius, non reliquit id de se intelligentiae, ne aliquando non fuerit.

gebildet, er hat keinen (seienden) Ursprung[1]), sondern er fing an zu sein, nachdem er zuvor nicht war.[2])

Dem eingebornen Sohn aber geht, was die Zeit betrifft, keine solche vorher, und darum läßt sich nicht denken, daß er einmal nicht war. Denn dieses „einmal" läge ja bereits früher als seine Existenz. Ferner bezeichnet ein Nichtgewesensein bereits einen Zeitmoment, und so würde, wäre der Sohn einmal nicht gewesen, die Zeit nicht nach ihm, sondern er nach der Zeit beginnen; es läge nämlich vor ihm jenes Nichtgewesensein.[3])

Was den Seinsgrund betrifft, so hat er denselben aus dem, der ist, und daher kann er ihn nicht aus dem Nichtsein haben. Somit existiert der Sohn weder der Zeit noch dem Urheber, seinem Vater nach, aus Nichts, und daher läßt sich in keiner Weise denken, daß er nicht war, bevor er geboren wurde.[4])

Allein wenn der Sohn immer war, sagen die Arianer, dann kann er nicht geboren sein. Denn nach allgemeiner Überzeugung wird jemand deshalb geboren, damit der sei, der nicht war. Wenn er aber immer war, brauchte er nicht geboren zu werden. Ist nun der Sohn geboren, dann hat er einen Anfang, und wenn das, dann war er einmal nicht. Also kann man nicht sagen, daß er immer war, sondern man muß sagen, daß er nicht war, bevor er geboren wurde.[5]) Und in der Tat, wenn man keine Rücksicht auf die Offenbarung nimmt, möchte man auf die Frage, ob jemand war, bevor er geboren wurde, ohne weiteres und richtig antworten, er sei zuvor nicht gewesen, da jemand der schon

---

[1]) ed. maur. II, 417c: id est, cujus prima origo non est nativitas ex substantia parentis, sed creatio ex nihilo.

[2]) de trin. XII, 16; I, 35; Athan. or. I, 11; 14.

[3]) de trin. XII, 17; cf. S. 12f.

[4]) de trin. XII, 17; Petav. de trin. II, 5, 5; Anastas. Antioch. de trin. or. I, 7.

[5]) de trin. XII, 18.

existiert, weder durch seine Natur, noch durch äußern Zwang genötigt wird, erst noch geboren zu werden.[1])

Allein vom Sohne Gottes wissen wir nur das auszusagen, daß er geboren, nicht aber, daß er ungeboren sei. Beides ist jedoch nicht gleich; denn das Geborenwerden besagt, daß jemand von einem andern; das Ungeborensein, daß einer von niemandem abstamme. Und daher ist es auch etwas anderes, mit einem Urheber, einem Vater, ewig, und etwas anderes, ewig zu sein ohne einen Urheber. Nun aber ist da eine Zeugung, wo ein Vater Urheber und daher eine ewige Zeugung, wo ein ewiger Urheber ist. Daraus aber, daß Etwas ewig ist, folgt nicht, daß es ungezeugt, sondern nur, daß es, wenn nicht gezeugt, ewig nicht gezeugt; wenn aber gezeugt, daß es ewig gezeugt sei. Wäre also das ewig Gezeugte nicht ewig, dann wäre auch der ewige Erzeuger, der Vater, nicht ewig, und es würde ihm an Ewigkeit gerade soviel fehlen als dem Erzeugten. Denn ohne Zeugung gibt es, wie Erfahrung (sensus) und Vernunft (ratio) lehren, keine Geburt; eines von diesen kann ohne das andere nicht bestehen, und daher läßt sich zwischen ihnen kein Mittelding, kein Zeitintervall denken.[2])

Hiemit ist auch der Einwand der Sabellianer hinfällig, welche aus der ewigen Zeugung des Sohnes auf dessen Ungezeugtsein und daraus auf dessen persönliche Identität mit dem Vater schließen. Unzeitlich ist nicht gleich mit ungezeugt; jenes heißt, wiewohl gezeugt, ohne Zeit, dieses heißt sein eigener Urheber sein.[3])

Allein, erwiedern die Arianer, was geboren wird,

---

[1]) de trin. XII, 19.

[2]) de trin. XII, 21; IV, 6; de synod. 22; 24; in ps. 63, 10; in Matth. 16, 4; Basil. de Spir. S. VI, 14; adv. Eunom. II, 12; 13; 17; IV, 1; Alex. Alex. de Ar. haer. 4; Athan. or. I, 19; Gregor. Naz. or. XX, 6; 10; XXV, 17; Ambros. de fide I, 8, 55; 9, 59 ff.; Anast. Antioch. de trin. or. I, 7; Harduin, Conc. III, 3, 104; Bonav. 1. dist. 9. dub. 12; Rich. Med. 1. dist. 9. q. 2. c. lit.; Petav. de trin. V, 9, 12.

[3]) de synod. 26; 27.

war doch zuvor nicht, da es ja deshalb geboren wird, damit es sei.[1])

Das ist wohl bei irdischen Zeugungen zutreffend, denn hier ist der Erzeuger nicht ewig und auch nicht immer Vater, sondern er wurde, nachdem er zuerst nicht existierte und erst in der Zeit anfing zu sein, Kind, dann Jüngling, endlich Vater. Wer aber nicht immer Vater ist, kann nicht immer zeugen. Ist aber der Vater immer, dann auch der Sohn. Wäre Gott nicht immer Vater, dann existierte auch der Sohn nicht immer Nun aber läßt sich von Gott nichts anderes denken, als daß er immer Vater ist, also auch vom Sohn nichts anderes, als daß er immer Sohn ist. Ist er aber immer gezeugt, dann können wir nicht sagen und denken, daß er einmal nicht war, bevor er geboren wurde.[2])

Ferner ist der Sohn das Bild des Vaters. Nun ist dieser das Sein schlechthin, er ist immer; also auch der Sohn, da er sonst nicht vollkommen das Bild des Vaters wäre. Daß dem Sohn ebenfalls das Sein schlechthin zukomme, lehrt die Schrift mit den Worten: In principio erat Verbum; apud Deum erat; erat lumen verum; unigenitus Deus in sinu Patris est; Jesus Christus super omnia Deus est.[3])

Er hat nun aber dieses Sein nicht aus sich, sondern vom Immerseienden. Heißt nun von Einem, und zwar von einem Vater sein, geboren sein, so heißt von einem Immerwährenden sein, ewig sein, ewig nicht durch sich, sondern durch einen Ewigen: Von einem Ewigen kann ja nur Ewiges kommen[4]);

---

[1]) de trin. XII, 22.

[2]) de trin. XII, 23; de synod. 25; de trin. VIII, 53; IX, 57; in Matth. 16, 4; Athan. or. I, 14; II, 35; Aug. de symb. II, 3.

[3]) de trin. XII, 24; de synod. 25; Athan. or. I, 21; Ambros. de fide I, 8, 54.

[4]) de trin. XII, 25; de synod. 26; in Matth. 31, 3; Alexand. Alex. de Arian. haer. 7; Vigil. Taps. de trin. 5 (M. 62, 269ff.). Bonav. I. dist. 9. dub. 12. bemerkt sehr gut, man könne aus dem Satze, der Vater wäre nicht ewig Vater, wenn der Sohn nicht ewig Sohn wäre, nicht etwa die Folgerung ziehen, also sei der Schöpfer

wenn nicht, dann wäre auch der Urheber, der Vater nicht ewig. Ist nun aber diesem das immerwährende Vatersein und dem Sohn das immerwährende Sohnsein das eigentliche Sein, und dieses Sein schlechthin ewiges Sein, dann ist auch das eigentümliche Sein jeder dieser Personen ein ewiges Sein.[1])

Nun geht dem Sohne, weil geboren, ein bleibender Seinsgrund[2]) voraus; er ist also nicht aus Nichts; ferner geht er, weil ewig gezeugt, jedem Denken voraus; also können wir nicht sagen, daß er nicht gewesen, bevor er geboren wurde. Könnten wir das denken, dann läge unser Denken und auch die Zeit früher als die Zeugung des Sohnes, weil alles, was nicht ist, dem Denken und der Zeit unterworfen ist; ist ja das Nichtsein nur ein Teil der Zeit. Wer aber vom Ewigen ist, ist gezeugt; wer immer ist, ist nicht einmal nicht, und so ist der Sohn schlechthin gezeugt und erhaben über jede Zeit.[3])

Diese ewige Zeugung, die auch der Apostel lehrt[4]), vermögen wir freilich nicht zu begreifen, weil es kein irdisches Analogon gibt. Allein eben wegen dieser Unbegreiflichkeit können wir nicht mehr behaupten, der Sohn sei nicht gewesen, bevor er geboren wurde.[5])

Daß wir eine ewige Zeugung nicht zu begreifen vermögen, ergibt sich daraus, daß wir nur Zeitliches erkennen entweder durch unmittelbare Einsicht oder durch Schlußfolgerung.[6]) Daher können wir nur von Zeitlichem sagen, es

---

nicht ewig, wenn es nicht auch die Schöpfung sei; denn es gehöre zum Wesen des Vaters, einen Sohn zu haben, folglich müsse er immer einen Sohn haben. Das Schaffen aber besage bezüglich des terminus eine Unvollkommenheit, und darum sei es unmöglich, daß etwas ewig geschaffen sei. — Auch Hilarius bemerkt in ps. 129, 4, daß das Unvollkommene nicht ewig sein könne.

[1]) de trin. XII, 25.

[2]) cf. S. 126 f.

[3]) de trin. XII, 25.

[4]) 2. Tim. 1, 9; Tit. 1, 2.

[5]) de trin. XII, 26.

[6]) cf. S. 30.

war nicht, bevor es geboren wurde. Da aber in den göttlichen Dingen, wie es die göttliche Zeugung ist, alles ewig vor der Zeit ist — ist ja dem Sohne vom wahrheitsliebenden Vater vor ewiger Zeit Ewiges verheißen[1]) —, so läßt sich vom Sohne nicht sagen, daß er einmal nicht war. Es kann ja der nicht noch Etwas sein, dessen Sein vorzeitlich ist.[2]) Weil immer gezeugt, können wir uns den Sohn immer nur gezeugt, niemals aber als nichtseiend denken.[3])

Wenn wir uns aber, so lautet die spitzfindige Opposition, nicht zu denken vermögen, daß der Sohn nicht gewesen sei, bevor er geboren wurde, dann können wir uns nur denken, daß derjenige geboren wurde, der schon war.[4])

Allein vom Sohne wird ja einzig nur das gesagt, daß er gezeugt sei. Oder heißt vielleicht vor ewiger Zeit sein, soviel wie sein und dann geboren werden? Das ist aber kein Geborenwerden, sondern eine Selbstverwandlung durch Zeugung, während „immer gezeugt sein" heißt, jeder Zeit durch die Zeugung vorauseilen, und dem Denken keine Möglichkeit lassen, ein Nichtgezeugtsein zu denken. Somit heißt vor ewiger Zeit sein nicht soviel, als vor seiner Geburt sein.[5])

Das Gezeugtsein vor aller Zeit schließt also sowohl das Nichtsein[6]), als auch das Sein vor der Geburt aus[7]); beides übersteigt unser Denken; es bleibt daher bloß übrig, ein Immergezeugtsein zu denken. Hiedurch ist aber jeder Gedanke an ein Sein oder Nichtsein vor der Geburt ausgeschlossen; jenes widerspräche dem Gezeugt-, dieses dem Immer-Gezeugtsein. Unterläge aber unserm Denken ein Sein oder Nichtsein vor der Geburt, dann wäre diese nach Beginn

---

[1]) 2. Tim. 1, 9; Tit. 1, 2.
[2]) de trin. XII, 27.
[3]) l. c. XII, 28; Basil. homil. in S. Christi generat.
[4]) de trin. XII, 29.
[5]) de trin. XII, 30.
[6]) l. c.
[7]) l. c. XII, 31.

der Zeit, weil was nicht immer ist, nach etwas zu sein muß angefangen haben.[1])

Es läßt sich also vom Sohne immer nur das denken, daß er geboren und daß er immer sei. Wie es dem Vater eigen ist, ohne Geburt, so dem Sohne durch Geburt immer zu sein, so daß, wäre dieser nicht immer Sohn, jener nur mehr Gott, nicht aber ewig Vater sein könnte.[2])

Tatsächlich entgegnen die Arianer, der Vater sei erst in der Zeit Vater geworden.[3])

Allein dann steht es mit dem hl. Paulus schlimm, der da sagt, der Sohn sei vor aller Zeit[4]), und die Weisheit ist eine Verbrecherin, wenn sie lehrt, sie sei vor den Jahrhunderten gegründet und beim Vater gewesen, als er den Himmel bereitete[5]), und der Sohn sei schon am Anfang bei Gott. Wenn der Vater erst in der Zeit Vater geworden sein soll, wann hat dann die Zeit einen Anfang genommen? Hat sie einen Anfang, dann ist der hl. Paulus ein Lügner, denn er sagt, die Zeit sei ewig.[6]) Will man aber die Zeit erst von der Erschaffung der Sonne und des Mondes an zählen — Et sint in signa et tempora et annos[7]) —, so muß man doch zugeben, daß der Sohn vor aller Zeit ist, weil er vor dem Himmel[8]), also vor der Zeit ist, und zwar nicht bloß vor aller Zeit, sondern auch vor den Geschlechtern der Geschlechter, d. h. den himmlischen Geistern, die doch der Zeit vorhergehen. Weil nun die hl. Schrift von jeglicher Zeit absieht, so kann unser Denken wiederum der Zeugung des Sohnes nicht vorauseilen und es bleibt uns nur übrig, den Sohn für

---

[1]) de trin. XII, 31; I, 34; Basil. homil. in S. Christi gener.
[2]) de trin. XII, 32; Aug. de symb. II, 3.
[3]) de trin. XII, 33.
[4]) Tit. 1, 2.
[5]) Prov. 8, 22.
[6]) Tit. 1, 2.
[7]) Gen. 1, 14.
[8]) Ps. 71, 17.

ewig gezeugt zu halten.[1]) Ebenso widerspricht es der Unendlichkeit des Vaters, ihn zeitlich zu denken.[2])

c) Interpretation der Worte: Dominus creavit me. — Gegen die Ewigkeit der Zeugung endlich wenden die Arianer ein, daß die Weisheit selbst sich geschaffen nenne: Dominus creavit me in initium viarum suarum.[3]) Allein damit man dieses Erschaffensein nicht von der Zeugung verstehe, erklärt dieselbe Weisheit, daß sie vor der Zeit gegründet sei[4]), denn von Ewigkeit gegründet sein, ist nicht dasselbe, wie geschaffen sein für den Anfang der Wege, und das Gegründetsein vor aller Zeit deutet bereits darauf hin, daß das Geschaffensein für den Anfang der Wege nach dem Beginn der Zeit falle.[5]) Damit man aber ob dieser Schaffung und Gründung der Weisheit nicht deren Zeugung leugne, bemerkt diese: Priusquam terram faceret, priusquam montes stabiliret, ante omnes colles genuit me.[6]) Sie ist also gezeugt, und zwar heißt es von ihr, die vor aller Zeit gegründet ist, sie sei vor der Erde, vor den Bergen und Hügeln gezeugt. Was wollen diese Worte? Et in his quidem, quia de se Sapientia loquitur, plus loquitur quam auditur.[7]) Es soll durch sie gelehrt werden, daß diese Zeugung überhaupt durch keine Zeitdauer, sondern schlechthin durch die Ewigkeit allem vorangehe. Man muß nämlich festhalten, daß zur Veranschaulichung der Ewigkeit Zeitliches (temporalia), d. h. Dinge, die eine zeitliche

---

[1]) de trin. XII, 34; Ambros. de fide IV, 9, 98.

[2]) de synod. 24; Cyrill. Hier. catech. VII, 5; XI, 14; Athan. or. 4, 15; ad Serap. II, 2; de synod. 25, 40; Ambros. de fide I, 5; Gerhoh, bei Bach, Dogmengesch. II, 408.

[3]) Prov. 8, 22, nach LXX; de trin. XII, 35. Über diese Stelle cf. Hergenröther, Die Lehre von der Dreieinigkeit nach Gregor v. Naz. 176ff.; Scheeben, Dogm. I, 791; Hurter, opusc. 29, 246; Schwane, Dogmengesch. II, 109f.; Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 49; Heinrich, dogm. Theol. 111f.; Petav. de trin. II, 1.

[4]) Prov. 8, 23: *Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με*, nach LXX.

[5]) de trin. XII, 36.

[6]) Prov. 8, 25f.

[7]) de trin. XII, 37.

Aufeinanderfolge besagen[1]), nicht benützt werden können, weil das, was einen Anfang in der Zeit hat, unmöglich zugleich auf einen Anfang in der Ewigkeit (exordium infinitatis) hinweisen kann. Nun bezeichnen die soeben aufgezählten Gegenstände: Erde, Berg, Hügel keinerlei Zeitenfolge; denn was wäre es Großes zu sagen, Gott habe den Herrn vor der Erde gezeugt, da doch bereits der Beginn der Engel vor die Erschaffung der Erde fällt?[2]) Auch hätte es, wenn die angeführten Worte eine Zeitfolge beweisen sollen, keinen Sinn mehr zu sagen, es sei der Sohn vor den Bergen, ja vor den Hügeln gezeugt, einmal weil es sich von selbst versteht, daß der vor den Hügeln gezeugt ist, der vor den Bergen; und vor den Bergen, der vor der Erde gezeugt ist; dann weil der vor diesen Dingen sein muß, der allem durch sein ewiges Sein vorangeht.[3])

Diese Auffassung hat ihren Grund in der Offenbarung: Deus fecit regiones, et inhabitabilia, et cacumina, quae habitantur sub coelo. Cum pararet coelum, eram cum illo, et cum segregabat suam sedem. Quando super ventos validas faciebat in summo nubes, et cum certos ponebat fontes sub coelo, et cum fortia faciebat fundamenta terrae, ego eram apud illum componens.[4]) Diesen Worten zufolge ist keine Möglichkeit mehr gegeben, daß das menschliche Denken sich über die ewige Geburt hinaus erstrecke. Denn durch die hier aufgezählten geschaffenen Dinge kann doch die Geburt dessen nicht erfaßt werden, der früher ist als dies alles. Man müßte

---

[1]) l. c. XII, 37: Omnia enim, quaecunque ad infinitatis intelligentiam significantur, istiusmodi esse oportet, ne rei cuiquam aut generi secunda in tempore sint. Ceterum ad aeternitatis demonstrationem nequaquam temporalia coaptabuntur, quia per id quod posteriora sunt ceteris, per se ipsa non manifestant infinitatis exordium. Anselm. Monol. 24: Melius dicitur, Deum esse semper quam omni tempore.

[2]) ed. maur. II, 429b.

[3]) de trin. XII, 37.

[4]) Prov. 8, 26, nach LXX.

denn meinen, daß derjenige, der vor der Zeit ist (praestet in tempore), zwar vor der Zeit geboren, aber nicht unendlich sein müsse; denn da die Schöpfung der Dinge der Zeit unterliege, so sei derjenige, der vor ihr ist, doch nicht absolut unabhängig von der Zeit, da eben der Zeitpunkt der Schöpfung den vor ihm liegenden Zeitpunkt der Geburt bestimme; es sei nämlich gerade dies die Zeit für diese Geburt, die jener zeitlichen Schöpfung vorangehe.[1])

Allein die Weisheit lehrt durch die zitierten Schriftworte, daß sie nicht bloß aller Zeit, sondern auch dem Unendlichen vorangehe.[2])

Sie war nämlich bei Gott, als dieser den Himmel vorbereitete.[3]) Da nun dieses Vorbereiten ein ewiges ist[4]), so lehrt die Weisheit nicht bloß, sie gehe dem Geschaffenen zeitlich voran, sondern sie sei gleich ewig wie der Ewige, der den Himmel vorbereitete und den Sitz Gottes ausschied. Und als nachher (postea) der Ewige den Himmel bereitete (parante = in die zeitliche Existenz setzte, im Gegensatz zu praeparare), da schuf sie dienstleistend[5]) mit (componebat). Von diesem ewigen Dabeisein bei dem das Universum ewig schaffenden Gott ist es also zu verstehen, wenn die Weisheit sagt, sie sei vor der Erde, den Bergen und Hügeln gezeugt.[6])

Nachdem also der Sohn dem ewigen Tun Gottes gleichewig ist, bleibt uns von ihm einzig das zu denken übrig, daß er gezeugt ist. So führt uns der Begriff Zeugung zum wahren Glauben; ebenso führt uns die Erkenntnis der Ewigkeit der Geburt zur Frömmigkeit, da uns Vernunftgründe

---

[1]) de trin. XII, 38.

[2]) de trin. XII, 39.

[3]) Prov. 8, 26.

[4]) cf. S. 66f.

[5]) cf. S. 164. Ministerium: de trin. XII, 39; Tertull. adv. Prax. 3: officialis; Iren. adv. haer. IV, 7, 4; 20, 1; Gregor de Val. de trin. I, 5.

[6]) de trin. XII, 39; Tertull. adv. Prax. 5, 6, 7; Hermas, sim. IX, 12; Fulg. Rusp. ad Thrasam. II, 4 (M. 65, 248); Athenag. Leg. X; Theophil. II, 10, 22; Athan. or. II, 82.



und unmittelbare Vernunfteinsicht sagen, daß ein ewiger Vater nur einen ewigen Sohn haben könne.[1])

Allein das Wort „Schaffen"[2]) bildet eine Schwierigkeit. Gewiß träfe das zu, wenn es bloß hieße, die Weisheit sei für den Anfang der Wege und Werke des Herrn geschaffen, nicht aber auch, sie sei vor aller Zeit geboren. Geboren werden aber heißt nicht geschaffen werden; jenes ist vor[3]) dieses durch die Schöpfungsursache. Oder soll vielleicht das „für die Werke geschaffen werden", so zu verstehen sein, daß der Sohn geschaffen wurde, damit er die Werke ausführe, daß er also (gemäß der arianischen Lehre) der Diener und Arbeiter für die Welt wäre, statt der geborne Herr der Herrlichkeit, der Sohn der Liebe und König der Ewigkeit zu sein?[4]) Abgesehen jedoch davon, daß sich das Geschaffenwerden für den Anfang und die Werke des Herrn nicht als gleichbedeutend mit Gezeugtwerden auffassen läßt, spricht hiegegen gerade die zitierte Schriftstelle. Denn wiewohl die Schrift sonst immer den Sohn Schöpfer der Welt heißt, betont gerade hier die Weisheit, um jede unrichtige Vorstellung vom Sohne fernzuhalten, daß der Vater das Universum geschaffen habe, daß aber auch sie, die Weisheit, bei der Schöpfung des Vaters nicht gefehlt habe, ja schon bei der Vorbereitung zugegen gewesen sei. So wird auch die Schrift, wie sie hier dem Vater die Schöpfung zuschreibt, nicht Lügen gestraft, da sie betont, daß der Sohn mit dem schaffenden Vater zusammenwirkte.[5])

Was bedeutet nun dieses Schaffen für den Anfang der Wege und Werke des Herrn? Die Weisheit selbst erklärt es, indem sie sagt, sie wolle die Werke aufzählen,

---

[1]) de trin. XII, 41.

[2]) Prov. 8, 22.

[3]) Prov. 8, 25.

[4]) de trin. XII, 42.

[5]) de trin. XII, 43; ed. maur. II, 434g; Athan. or. I, 5; II, 50; 66; 67; Faustin. de trin. VI, 3.

wofür sie geschaffen sei: Si enuntiavero vobis quae quotidie fiunt, memorabor ea quae a saeculo sunt enumerare[1]), und zwar: Vos, o homines, obsecro et emitto vocem meam filiis hominum. Intelligite simplices astutiam, indocti autem cor apponite.[2]) Per me reges regnant, et potentes scribunt justitiam. Per me principes magnificantur, et tyranni per me tenent terram.[3]) In viis aequitatis ambulo, et inter medias semitas justitiae conversor: ut dividam diligentibus me substantiam, et thesauros eorum impleam bonis.[4]) Das sind die Werke, wofür nach ihrer Aussage die Weisheit geschaffen ist: zu mahnen, zu belehren, zu leiten, zu richten, zu beseligen, Werke, die von der Zeit an, somit nach, nicht vor der Zeit geschehen sollen. Eingedenk nun dieser von der Zeit an zu verrichtenden Dinge, sagt darauf die Weisheit: Dominus creavit me in initium viarum suarum et in opera sua. Es ist also die Rede von Dingen, die von der Zeit an geschehen sollen, nicht aber von der vor der Zeit erfolgten Zeugung.[5])

Inwiefern ist jedoch der ewig gezeugte Gott für den Anfang der Wege und Werke des Herrn geschaffen? Insofern Christus, die Weisheit, sagt, er sei der Weg und niemand gehe zum Vater außer durch ihn, und er sei das Leben.[6]) Ein Weg ist Christus, weil er ein sicherer Führer und Lehrer ist für alle, welche sich nach den unbekannten himmlischen Dingen sehnen.[7])

Warum heißt die Weisheit geschaffen? Weil sie wiederholt in einer geschaffenen Gestalt auf Erden erschien: im Paradies, bei Kain und Abel, Noe, Enoch, Agar, Abraham, Jakob, Moses, Jesus Nave, Isaias, Ezechiel, Daniel, und zwar

---

[1]) Prov. 8, 21, nach LXX.

[2]) ib. 8, 4f.

[3]) ib. 15f.

[4]) ib. 20f.

[5]) de trin. XII, 44; Fulg. Rusp. c. Ar. obj. 3 (M. 65, 209).

[6]) Joh. 14, 6.

[7]) de trin. XII, 45; Aug. de trin. I, 12, 24; Athan. or. II, 47; 66; 67; 80; Cyrill. Al. thes. assert 15 (M. 75, 265).

erschien sie in verschiedener Gestalt, damit man nicht meine, eine sichtbare Gestalt gehöre zur Natur Gottes. Sie schuf sich die Erscheinungsformen und legte diese Form wieder ab, wenn der Zweck der Erscheinung erfüllt war. Sie hatte zwar als verzehrendes Feuer die Kraft des Feuers, nicht aber dessen Natur, weil sie ja nicht genötigt war, den Dornbusch zu verbrennen.[1])

Von dieser in der Zeit vollzogenen Schöpfung ist die ewige Zeugung wohl zu unterscheiden. Nie ist diese von einem Propheten, vom Herrn, von einem Apostel, von sonst jemandem als Schöpfung bezeichnet worden.[2])

Die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes aus Maria dagegen wird vom hl. Paulus sowohl etwas Gemachtes[3]), als auch etwas Geschaffenes genannt, weil ja hier der Erzeugte die Natur und die äußere Form (species) eines Geschöpfes annahm.[4]) Denn da sie nicht eine Geburt der Gottheit, sondern des Fleisches war, so erhielt der neue Mensch auch die Bezeichnung, die seiner (geschaffenen) Natur zukam.[5])

Diese zeitliche Erscheinungsweise änderte jedoch nichts an der göttlichen Natur der Weisheit, und um diese Festigkeit zu bezeichnen, heißt es, daß die in der Zeit geschaffene Weisheit gegründet worden sei, cum fundationis firmitas convellendi status non reciperet perturbationem.[6]) Damit man jedoch diese Gründung richtig als eine Zeugung auffasse, bemerkt die Schrift sofort, die Weisheit sei gezeugt; um sie aber von der Schöpfung zu unterscheiden, sagt sie, die Zeugung

---

[1]) de trin. XII, 46.

[2]) de trin. XII, 47; 50.

[3]) Galat. 4, 4.

[4]) Ephes. 4, 21; in ps. 9, 3 sagt Hilarius von der Geburt Christi: non ex communi originis genere induisse (naturam), sed extitisse ex virgine et editam virgine fuisse et absque nascendi initio procreatam.

[5]) de trin. XII, 48; Faustin. de trin. VI, 5; Fulg. Rusp. ad Thrasam. I, 16 (M. 65, 239).

[6]) de trin. XII, 49; Meletius Antioch. or. Antiochiae ad popul. hab. 5 (Gallandi, V, 102).

und Gründung habe vor der Zeit, die Erschaffung derselben nach der Zeit stattgefunden. Non habet saltem impietas veniam, ut praetendat impietatis errorem.[1])

Man könnte schließlich auch die ewige Zeugung eine Schöpfung nennen, um nämlich damit anzuzeigen, daß sie ebenso wie die Schöpfung ohne Veränderung und Schmerzen des Vaters erfolgte. Sagt ja der hl. Paulus[2]), der den Sohn doch so oft gezeugt nennt, derselbe sei aus dem Weibe gemacht, „aus dem Weibe“, um dessen Geburt zu beweisen, „gemacht“, um zu lehren, daß er behufs der Geburt nicht in menschlicher Weise empfangen, sondern ohne Zutun verschiedener Generationsprinzipien wie Einer von Einem (wie der Eine göttliche Sohn von Einem göttlichen Vater) gleichsam gemacht wurde. Diese Auffassung wäre nicht irrtümlich, aber auch nicht geschickt.[3]) Gerade diese Auffassung aber eignet sich Hilarius in seinem Werke de Synodis an.[4])

Der Sohn ist also schlechthin gezeugt, er hat sein Sein von einem Urheber und ist daher ursächlich, nicht aber zeitlich nach diesem. Denn da Zeugung und Geburt korrelat sind, so müßten wir, wenn wir vor der Geburt des Sohnes einen Zeitpunkt annähmen, es auch bezüglich der Zeugung des Vaters tun.[5]) Ist aber der Sohn ewig, so ist gerade hiedurch auch die Ewigkeit des Vaters bewiesen, da dieser ohne den Sohn nicht gedacht werden kann.[6])

---

[1]) de trin. XII, 49.

[2]) Galat. 4, 4.

[3]) de trin. XII, 50.

[4]) de synod. 17—19. Hiemit ist auch klar, wie es zu verstehen, wenn Hilarius vom Vater sagt: Unigenitum . . . procreavit; de trin. III, 3, und daß Abälard, theol. christ. I, 5 (Martène, thes. anecd. V, 1174) irrt, wenn er meint, wie andere Väter, so habe auch Hilarius von der Zeugung des Sohnes multa . . . abusive prolata; Petav. de trin. II, 1, 6; Thom. c. Gent. IV, 8; Suarez de trin. II, 4. n. 9; Werner, Gesch. der polem. u. apol. Lit. II, 50.

[5]) de trin. XII, 51; de synod. 25.

[6]) de trin. XII, 54.

Siebentes Kapitel.

Das principium quo des göttlichen Tuns. Der hl. Geist.

Der hl. Geist erscheint nach der bisherigen Darlegung als die Natur des Vaters, die er dem Sohne verleiht.

Die Lehre des Hilarius über den hl. Geist verdient jedoch eine eingehendere Würdigung, nicht bloß um sein eigenes Denken über diese Person und einen Vertreter der kirchlichen Lehre hierüber vor dem Konzil von 381 kennen zu lernen, sondern auch, weil der Heilige in seiner Ansicht betreffs der dritten göttlichen Person vielfach schief beurteilt wird. Seine Lehre über sie sei nicht nur bloß ansatzartig[1]), sondern er wisse überhaupt nicht, wofür er sie halten solle, es herrsche bei ihm die größte Verwirrung zwischen dem deus spiritus, dei spiritus und spiritus sanctus, und er komme, obgleich ihm die besondere Subsistenz des Geistes feststehe, doch nicht darüber hinaus, daß er ein donum, ein munus sei.[2]) „Hilarius ist in der Lehre (vom hl. Geiste) ganz unklar gewesen, aber nur, weil er vom Baume der griechischen Theologie gegessen hatte.“[3]) Aus den Worten des Heiligen

---

[1]) Förster, Theol. Stud. u. Krit. 1888, 650. Reinkens, Hil. v. P. 135: „Er gebraucht nur die äußerste Vorsicht mit Bezug auf die bis dahin übliche dogmatische Terminologie. Doch bleibt auf jeden Fall feststehen, daß Hilarius die Lehre von dem hl. Geiste nur vorübergehend berührt, ohne sie wissenschaftlich abzuhandeln.“ Allein Hilarius will auch diese Lehre wissenschaftlich behandeln und hat es getan.

[2]) Meyer, Die Lehre von d. Trin. I, 192; Münscher, Dogmengesch. III, 484.

[3]) Harnack, II, 281. Reinkens, Hil. v. P. 145 meint, Hil. behandle das Verhältnis des hl. Geistes nur nach außen; Münscher, Dogmengesch. III, 524 u. Kahnis, luther. Dogm. I, 349; 377; 380; 398f. er lehre eine Subordination des hl. Geistes; dazu: Baltzer, Theol. des hl. Hil. 44f.

dagegen: De spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est: sed sileri a nobis, eorum causa qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confitendus est[1]), möchte man schließen, die Lehre vom hl. Geiste sei ihm ganz klar gewesen. Ja es nötigt sich der Gedanke auf, Hilarius wolle in seinem 2. Buche de trin., insbesondere de trin. II, 29—35 eine systematische Darstellung der Lehre über den hl. Geist bieten. Daher soll im folgenden zunächst dieses System, hierauf sollen noch weitere Gedanken des Heiligen entwickelt werden.

I. Systematische Lehre über den hl. Geist.

Ausgehend vom Taufsymbol[2]) betont Hilarius wie beim Vater und Sohne so auch beim hl. Geist zunächst dessen Sein. Er ist, weil er gegeben, empfangen, im Besitz gehalten wird (obtinetur; habetur; donatur; accipitur[3]); sumitur[4]): cf. Galat. 4, 6; Ephes. 4, 30; 1. Cor. 2, 12; Röm. 8, 9; 11). Er ist also, und ist Geschenk (donum[5]; munus[6]); dies ist seine Proprietät.[7]) Hiemit ist die Existenz und die Seinsweise (qualis[8]), das essentielle und hypostatische Sein des hl. Geistes gegeben.

Dies vorausgesetzt ist aber wohl zu unterscheiden, ob „Geist“ an sich oder als zu Etwas (res) gehörig zu betrachten ist (res naturae). An sich, als Natur, ist er aufzufassen, wenn er betrachtet wird im Gegensatz zu Körperlichem, Begrenztem[9]) als etwas Unsichtbares, Unfaßbares

[1]) de trin. II, 29.
[2]) de trin. II, 1.
[3]) ib.
[4]) de trin. II, 3; Cyrill. Hier. catech. XVI, 24.
[5]) de trin. II, 1; 29.
[6]) de trin. II, 1.
[7]) de trin. II, 5.
[8]) cf. S. 14.
[9]) de trin. VIII, 48; 23; in Matth. IV, 14 sagt Hilarius vom Sohne: consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati materiem; in ps. 131, 16; Didym. de Spir. I, 497.

(Ungreifbares: incomprehensibilis), Unermeßliches, Allgegenwärtiges.[1]) Diese Auffassung geht aus der Unterredung Jesu mit der Samariterin hervor, wo Christus sagt, daß diejenigen Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, die ihn nicht auf bestimmte Plätze eingeschränkt wähnen.[2]) Wenn die Schrift Gott als Geist, somit seiner Natur nach betrachtet, sagt sie, Gott ist ein Geist, nicht Geist Gottes.[3]) Hilarius hält sich streng an diese Unterscheidung, weshalb er, wenn er Christus als Geisteswesen im Gegensatz zu seiner menschlichen Erscheinung genommen wissen will, sagt: Christus spiritus; ebenso Deus spiritus.[4]) Als Geisteswesen dürfen sonach, wie das dritte (tertium = hl. Geist) in der Taufformel, auch Vater und Sohn hl. Geist genannt werden, denn sie sind Geist und heilig.[5])

Erscheint dagegen der hl. Geist als zu Etwas gehörig (res naturae; z. B. als Spiritus Dei — Domini), dann ist wieder zu unterscheiden, ob der Geist als dem Vater oder dem Sohn gehörig erscheint; der Geist derselben ist dann deren Natur, vermöge deren sie ihre Kraft manifestieren[6]); oder aber als dem Parakleten gehörig, und dann bezeichnet er dessen Person und dessen Natur, vermöge deren er die eigene Kraft bekundet.[7])

In seinem Vorzug (honor[8]) gegenüber dem Körperlichen

---

[1]) de trin. II, 31; VIII, 23; X; 12; Mar. Victor. adv. Ar. I, 54; 55; II, 5.

[2]) de trin. II, 31; Alcuin, in Jo. II, 7.

[3]) Joh. 4, 24; de trin. l. c.

[4]) de trin. VIII, 48; IX, 14.

[5]) de trin. II, 30; Mar. Victor. adv. Ar. I, 54; 55; Aug. de trin. V, 11, 12; Didym. de Spir. III, 525; Cyrill. Hier. catech. XVII, 4; 34; Basil. homil. XXIV, 4; Anselm. de fide trin. 3; Rhab. Maur. de Univ. I, 3; Petav. de trin. VII. 4.

[6]) cf. S. 103f.; Tertull. adv. Prax. 26.

[7]) cf. S. 109f.; de trin. VIII, 30: in datione utilitatis Spiritus manifestationem.

[8]) de trin. II, 31.

ist „Geist“ essentiell; in seinem officium, handelnd, ist er persönlich aufzufassen.

Das tut Christus bei der gleichen Unterredung mit der Samaritanerin, indem er sagt, daß die wahren Anbeter Gott den Geist im Geiste anbeten. Es ist also zu unterscheiden (alter ... alter) zwischen dem unsichtbaren und unbegreiflichen Geiste, der angebetet wird, und dem Geiste, in dem die Anbetung geschehen soll: alter in officio, alter in honore est.[1]) Da die Menschen in diesem Geiste Gott anbeten sollen, ist das officium des Geistes gegeben: er muß den Menschen zur Anbetung geschenkt werden, ist daher donum; munus. Zugleich aber ist hiemit seine Natur angegeben: denn da Gott im Geiste, also in sich selbst angebetet werden soll, muß auch dieser Geist frei und wissend (wie eben ein Geist) sein, da diejenigen, die in diesem Geist Gott anbeten, ihn in Freiheit (Gott in spiritu, also frei, nicht beschränkt denkend) und mit Wissen (in veritate) anbeten.[2])

Ähnlich lehrt der hl. Paulus: Quia Dominus Spiritus est, ubi autem Spiritus Domini est, ibi libertas est.[3]) Auch er unterscheidet das Geistsein, die Natur, von dem (Herr), dessen diese Natur ist. Die Unendlichkeit liegt ausgedrückt in den Worten: Dominus Spiritus est; die Sache (res[4]), der dieser Geist zugehört, in den Worten: Spiritus Domini; seine Tätigkeit (officium): ibi libertas est. Der hl. Geist ist nämlich überall (d. h. mit unbeschränkter Freiheit tätig), da er die Propheten erleuchtet, den Johannes im Mutterleib heiligt, den Aposteln und übrigen Gläubigen zur Erkenntnis der Wahrheit geschenkt wird.[5]) Seine Aufgabe ist ja, wie die Schrift lehrt[6]), sich mit den Gläubigen gewissermaßen zu verbinden (foedere) und, hiedurch ihnen

[1]) l. c.
[2]) de trin. II, 31.
[3]) 2. Cor. 3, 17.
[4]) de trin. VIII, 22; cf. S. 26.
[5]) de trin. II, 32.
[6]) Joh. 7, 12; 16, 12; 14, 16; 17.

zu Hilfe kommend, betreffs der Schwierigkeiten des Glaubens sie zu erleuchten.[1])

So erklärt Paulus selbst die Wirksamkeit und Aufgabe des hl. Geistes: die den Geist Gottes haben, sind Söhne Gottes, die Gott ihren Vater nennen dürfen[2]); im Geiste Gottes verflucht niemand Jesus, und nur in diesem Geiste kann man Jesus Herr nennen[3]); dieser Geist teilt die Charismen aus.[4]) Diesen Geist sollen wir benützen, um Gott kennen zu lernen: Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo data sunt nobis.[5]) Ohne diesen Geist haben wir zwar die Potenz, Gott zu erkennen, aber kein wirkliches Erkennen.[6]) Dieses Eine Geschenk, das in Christus ist, steht allen offen, ist überall, wird insoweit gegeben, als jemand es will und bleibt nur solange, als es jemand sich verdienen will. Dieses Geschenk bleibt bei uns bis zum Ende der Zeiten, es ist der Trost in unseren Erwartungen, es ist, wenn wir die Gnadengeschenke benützen, das Unterpfand unserer Hoffnung des Zukünftigen, es ist das Licht für unseren Geist, der Glanz unserer Seele. Diesen Geist müssen wir erbitten, verdienen und dann festhalten durch Glauben und Befolgung der Gebote.[7])

---

[1]) de trin. II, 32f.; in ps. 9, 1; Joh. 16, 13f; Iren. adv. haer. IV, 33, 7; Tertull. adv. Prax. 13.

[2]) Rom. 8, 14.

[3]) 1. Cor. 12, 3; Basil. de Spir. S. XVI, 38; XVIII, 47.

[4]) 1. Cor. 12, 4—11.

[5]) 1. Cor. 2, 12.

[6]) de trin. II, 35: Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa; nam oculis, nisi lumen aut dies sit, nullus ministerii erit usus; ut aures, nisi vox sonusve reddatur, munus suum non recognoscent; ut nares, nisi odor fragraverit, in quo officio erunt, nescient; non quod his deficiet natura per causam, sed usus habetur ex causa: ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit.

[7]) de trin. II, 35; I, 37; XII, 52, 57: Daß das vom hl. Geist gebrauchte promereri kein Subordinationsverhältnis andeutet, ergibt sich aus ad Constant. I, 6, wo dieser Ausdruck in gleicher Weise von Gott gebraucht ist; cf. in ps. 129, 3.

Hiedurch sind wir also unterrichtet über die Aufgabe (officium; negotium[1]) und die Art dieses Geschenkes (conditio[2]), sowie über die Absicht, weshalb uns der Geber (munerans) es mitteilt.

„Geist" ist also in doppelter Weise aufzufassen, essentiell: Geist ist ein unendlich freies Wesen; hypostatisch: er ist Eigentum einer res, er ist ein tätiges, ein officium ausübendes Wesen. „In diesen" (aus II, 35 soeben zitierten) „Worten liegt auch die klarste Rechtfertigung dafür, daß Hilarius die persönliche Würde des hl. Geistes keineswegs beeinträchtigte, wenn er ihn auch in seiner Beziehung zur begnadigten Schöpfung als die Gottesgabe schlechthin verstand, in welcher die letzten Ziele Gottes jetzt verbürgt, erstrebt und einst erfüllt werden."[3]) Ausdrücklich vindiziert Hilarius dem hl. Geiste ein persönliches Sein, wenn er das Antiochenische Symbolum von 341 kommentierend und approbierend sagt, dem hl. Geiste müsse in gleicher Weise, wie dem Vater und dem Sohne, ein Sein zukommen[4]); wenn er betont, man solle auch ihn, wie Vater und Sohn, in seinem spezifischen Sein denken[5]), und man dürfe ihn deswegen, weil der Sohn die Sendung des hl. Geistes auf den Vater beziehe, nicht mit dem Sohn konfundieren, da der Sohn ihn schicke[6]); ebensowenig sei eine Identifizierung mit dem Vater gestattet.[7])

Hieraus ergibt sich auch die Verwerfung des Irrtums, der hl. Geist sei ein Teil des Vaters. Dies ist ausgeschlossen, einmal weil der hl. Geist, wie er einen eigenen Namen besitzt, so auch seine bestimmte Tätigkeit in der Reihe der trinitarischen Personen hat; dann, weil doch

---

[1]) de trin. II, 33; 34; 1; de synod. 55.
[2]) de trin. II, 33.
[3]) Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 244.
[4]) de synod. 32.
[5]) de trin. II, 3; 5.
[6]) de synod. 54.
[7]) de synod. 53.

vom unveränderlichen Vater und Sohn sich nichts abtrennen kann.[1])

Der Unterschied zwischen Geist als Natur und Person ist jedoch nicht real zu fassen; sachlich ist zwischen beiden kein Unterschied, wie Hilarius betont, wenn er sagt, daß, wenn Gott der Geist im Geiste angebetet werden müsse, er in sich selbst angebetet werde[2]); oder daß der Geist, der vom Vater ausgeht und vom Sohne gesandt wird und den er zunächst als Natur betrachtet[3]), derselbe Geist sei, der als Geist Christi und Gottes Christus von den Toten auferweckt[4]); in den Gläubigen wohnt[5]); der die Charismen verteilt und in dem sie verteilt werden.[6])

Welches ist endlich der Grund dieses Geistes? Ist auch diese Frage beantwortet, dann ist nach Hilarius die Lehre über den hl. Geist abgeschlossen: Habemus igitur doni istius causam, habemus effectus, et nescio quid de eo ambiguitatis sit, cujus in absoluto sit et causa, et ratio, et potestas.[7])

Hilarius antwortet, der hl. Geist sei, wie Alles, aus dem Vater durch den Sohn. Somit steht die Ursache, die Art seines Seins (Spiritus Dei), seine Proprietät (donum) und Wirksamkeit (donum fidelium) fest, und wem diese Darlegung nicht gefällt, dem werden die Propheten und Apostel nicht gefallen, die überhaupt nur dessen Sein (quod esset) betonen, und wenn ihnen dieses (das Sein des göttlichen Geistes) mißfällt, dann mißfällt ihnen auch Vater und Sohn (mit der Leugnung der Natur des Vaters und Sohnes ist die Leugnung ihrer Persönlichkeit gegeben).[8])

Hiemit hält Hilarius die Lehre über die dritte göttliche

---

[1]) de synod. 55; Clem. Al. strom. V; Basil. homil. 24, 4.
[2]) de trin. II, 31.
[3]) cf. S. 100 f.
[4]) cf. S. 101 f.
[5]) cf. S. 102 f.
[6]) cf. S. 103 ff.
[7]) de trin. II, 34.
[8]) de trin. II, 29.

Person für erledigt (de trin. II, 29—35). Er behandelt jedoch im Verlauf der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn manche Fragen noch eingehender. Zunächst die Prozession des hl. Geistes.

II. Specielle Fragen: 1. Die Prozession des hl. Geistes.

Das Sein des Vaters ist esse, das einfache, geistige Sein, kurz der Geist. Dieses Sein, weil schlechthin Sein, schließt jegliches Sein in sich und ist daher Prinzip von allem Sein.[1]) Dieses Prinzipsein schafft (praeparat) sich der Vater selbst von Ewigkeit her.[2]) Daher gehört es dem Vater, ist es sein Eigentum (tuum; res).[3]) Der Vater ist somit das principium quod (ex quo) dieses Seins, dieses dagegen principium quo. Daß dieses principium quo, der göttliche Geist, vom Vater ausgeht, lehrt die hl. Schrift: Qui a Patre meo procedit. Denn dieses Hervorgehen ist von einem solchen der Natur zu verstehen, wie sich aus den Worten ergibt: Cum venerit advocatus ille, quem ego mittam vobis a Patre[4]): der Sohn schickt Etwas vom Vater. Es frägt sich nun, ob dieses etwas Accidentelles[5]) oder etwas Ausgesandtes (dimissum) oder etwas Gezeugtes (genitum) ist, nam horum necesse unum aliquid significet, quod a Patre missurus est.[6]) Etwas Accidentelles (acceptio) ist es nicht; denn der hl. Geist geht ja aus dem Vater hervor, wird also von ihm nicht erst erhalten.[7]) Ist es nun etwas Gezeugtes, d. h. zunächst eine Person, ist es

[1]) cf. S. 58.

[2]) cf. S. 66 f.

[3]) de trin. XII, 55.

[4]) Joh. 15, 26.

[5]) de trin. VIII, 19: acceptum; so faßt Hilarius accipere stets auf, wenn er es vom Sohne negiert, wie er es sofort tut: non est acceptio; cf. de trin. II, 20; VII, 23.

[6]) de trin. VIII, 19.

[7]) l. c. (Spiritus) a Patre procedit: jam non est acceptio, ubi demonstrata processio est.

der Sohn? Allein vom Sohn empfängt er; also kann es der Sohn nicht sein. Was empfängt oder nimmt der Geist jedoch vom Sohn? Hilarius expliziert das genau de trin. IX, 73; dazu ib. IX, 31: der Geist nimmt vom Sohne, und zwar deshalb, weil alles, was des Vaters ist, sein ist. Er nimmt also vom Sein des Sohnes. Nun kann aber unter diesem Sein nur die göttliche Natur verstanden werden, weil der hl. Geist, Gottes Geist, sicher nicht von den Kreaturen nimmt. Somit empfängt der Geist vom Sohne die göttliche Natur. Das dimissum und procedere ist sonach als Entsenden einer Natur, als Ausgang von etwas Existierendem (consistentis[1]), nicht als Hervorgang einer gezeugten Person zu verstehen[2]), und darum, so argumentiert Hilarius fort, vermögen Vater und Sohn der Natur nach Eins zu sein für den Fall, daß dieser Geist, diese Natur, ebenso vom Sohne ausgeht oder doch empfängt, wie vom Vater. (Das ist offenbar der Gedankengang de trin. VIII, 19f. im Zusammenhalt mit ib. IX, 73 u. 31.)[3]) Sonach ist der hl. Geist nicht gezeugt, sondern dimissum.[4]) (Der Grund, weshalb Hilarius den Geist für nicht gezeugt hält, liegt also darin, daß er als terminus der göttlichen Tätigkeit zunächst nicht als Person, sondern als Natur, zunächst nicht als etwas in se Bestehendes, sondern als etwas Mitteilbares — donum — gedacht werden muß.[5]) Daher knüpft Hilarius an de trin. VIII, 19 bald die Stellen an, in denen der hl. Geist, als den Gläubigen mitgeteilt, in ihnen wohnend und wirkend erscheint).[6])

---

[1]) de trin. VIII, 19: consistere = existere; cf. ed. maur. II, 442g.

[2]) de trin. l. c.

[3]) Wegen des Gesendetwerdens erscheint der hl. Geist keineswegs als Diakonos des Sohnes. Harnack, Dogmengesch. II, 276; Suarez, de trin. X, 1, 5.

[4]) de trin. VIII, 19; XII, 55.

[5]) Da der Sohn ebensowohl Sohn der Liebe ist, wie der hl. Geist Geist der Liebe, so liegt der Unterschied beider Personen offenbar darin, daß jener die personifizierte, dieser die mitteilbare Liebe des Vaters ist.

[6]) cf. S. 102f.

Diesen Geist gibt der Vater, wie wir gesehen haben, dem Sohne; er ist darum datio[1]); donum; er ist das Leben, das der Sohn festhaltend genießt.[2]) Weil somit der Sohn das ganze Sein des Vaters besitzt, so muß man, sagt Hilarius, nach Christi Lehre bestimmt daran glauben, daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe. Nur um gegen Andersdenkende zu argumentieren und die absolute Natureinheit zwischen Vater und Sohn gegen alle Einwendungen festzustellen, macht er die Bemerkung, man müsse, auch wenn man betreffs des Ausganges vom Sohn anderer Meinung sei, doch sicher zugeben, daß der Geist, nachdem er vom Sohne empfange, auch vom Vater empfange, da ja der Geist eben deshalb vom Sohne empfangen könne, weil auch dem Sohne gehöre, was des Vaters sei.[3])

Wie der Vater, so bereitet (praeparat) mit ihm auch der Sohn sich seinen Geist[4]); hat, weil er ihn vom Vater sendet[5]), Macht über ihn[6]), und daher sind beide zusammen Urheber (auctores[7]) des Einen Geistes, so jedoch, daß, weil der Sohn ihn vom Vater schickt, der Vater aus sich, der Sohn infolge der Zeugung Urheber (auctor; largitor; munerans[8]) zu sein vermag.[9]) Daher ist der hl. Geist, wie Alles, aus dem Vater durch den Sohn[10]); geht vom Vater, als dem Un-

---

[1]) de trin. IX, 31.

[2]) de synod. 14: qui vita utitur. Der hl. Geist ist also donum nicht nur für die Gläubigen, sondern zunächst donum des Vaters für den Sohn. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I, 286.

[3]) de trin. VIII, 19 f.

[4]) cf. S. 79; 231.

[5]) Hilarius hält die Begriffe Senden und Empfangen nicht auseinander, wie Langen l. c. meint. Daher bildet Empfangen nicht gleichsam den mittleren Begriff zwischen Ausgehen und Gesandtwerden. Ruiz, disp. 67. sect. 2. n. 2; sect. 8. n. 2; disp. 110. sect. 4. n. 15.

[6]) de trin. VIII, 19.

[7]) de trin. II, 29.

[8]) de trin. II, 4; II, 33.

[9]) de trin. VIII, 20.

[10]) de trin. II, 29; 55; 56; 57; Tertull. adv. Prax. 4.

gezeugten, aus; wird vom Sohn gesandt.[1]) So ist er sein (des Vaters) Geist, wie der Gezeugte des Vaters Sohn.[2]) Hilarius denkt sich, auch wenn er Vater und Sohn auctores des hl. Geistes nennt, beide dennoch als Ein Prinzip desselben. Es ist eben der Sohn, wie immer, das persönliche Prinzip (per quem) des Vaters. Daher ist es nicht notwendig, wenn auch korrekt, mit Thomas, S. q. 36. art. 4. ad 7., auctores adjektivisch, als prinzipiierende Personen, nicht substantivisch, als Prinzipien, aufzufassen[3]); der Vater ist eben auctor ex quo; der Sohn auctor per quem.[4]) Auch kann man nur in sehr uneigentlichem Sinne sagen, Hilarius denke sich die Prozession des hl. Geistes als ein Hindurchgehen desselben durch den Sohn[5]) oder als ein Herausgehen aus dem Vater vermittels (kraft) des Sohnes: Hoc ergo voluit significare Hilarius, distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem.[6]) Dicit Hilarius 12. de Trin., quod Spiritus Sanctus est a Patre per filium, quia haec praepositio per notat medium, sed non eo modo, quo medium sumitur in creaturis, quoniam ibi notat gradum majoris et minoris, quae in divinis locum non habent.[7]) Daß Hilarius sogar schreibe, der hl. Geist gehe mehr vom Vater als vom Sohne aus, imputiert ihm Abälard in vollständig grundloser Weise.[8])

---

[1]) de trin. XII, 55: de synod. 53; 54.

[2]) de trin. XII, 55.

[3]) cf. Biel 1. dist. 12. q. 1; Estius 1. dist. 12. § 2; Suarez, de trin. X, 7, 3; Vasquez, disp. 155, 5; Salmantic. de trin. 15, 2, 12; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 66.

[4]) de trin. II, 29.

[5]) Langen, Die trinit. Lehrdifferenz, 24.

[6]) Lomb. 1. dist 12, 2.

[7]) Dionys. Carth. 1. dist. 12, q. 1; Alex. Al. S. 1. q. 46. m. 6; Thom. 1. dist. 12. q. 3; de pot. q. 10. art. 4. resp. S. 1. q. 36. art. 3; Duns Scot. 1. dist. 12. q. 2; Vasquez, disp. 146, 6; Petav. de trin. VII, 111; Kuhn, Dogm. II, 299; 483; Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 225 ff.

[8]) Abälard, theol. christ. IV (Martène, thes. V, 1335).



2. Der hl. Geist als principium quo.

Geht der hl. Geist vom Vater durch den Sohn aus, sind diese das Eine principium quod desselben, so ist hingegen dieser das persönliche principium quo, die Natur, durch die[1]), in der[2]), aus der[3]) Vater und Sohn wirken. Daher kommt es auch, daß Hilarius den hl. Geist so vielfach nicht aktiv einführt, sondern als donum schlechthin behandelt. Damit schließt er, wie wir gesehen haben, die Tätigkeit desselben nicht aus. Als essentielles principium quo ist er der Geist, in dem Alles geschieht; als persönliches principium quo der Geist, der Alles tut.[4]) Daher bildet die anscheinend passive Betrachtung des hl. Geistes keinen Grund zu der Annahme, Hilarius habe von ihm subordinatianisch gedacht.[5])

Hiedurch löst sich auch die Frage, ob Hilarius unter hl. Geist, wie etwa andere Väter, bisweilen und zwar sensu recto den Vater oder Sohn verstehe, wie ed. maur.[6]) eingehend zu beweisen sucht. Allein es ist kein Grund zu dieser Annahme vorhanden.[7]) Hilarius unterscheidet nicht bloß, wie wir gesehen haben, den hl. Geist vom Vater und Sohn, sondern gibt auch den Grund an, unter welcher Rücksicht sie Geist genannt werden können.[8]) Ferner weist er darauf hin, daß Vater und Sohn auch Geist Gottes genannt werden können, dann nämlich, wenn die Wirksamkeit ihrer Natur hervortritt: Haec enim videntur non ambigue vel Patrem significare, vel

---

[1]) de trin. VIII, 39.

[2]) l. c.; in Matth. 12, 17.

[3]) in Matth. 12, 15.

[4]) cf. S. 107f. Die gleichen Gedanken über den hl. Geist finden sich in den 3 Büchern des Didym. de Spir. S. z. B. II, 514.

[5]) Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. 51; cf. Aug. de trin. XV, 19, 36.

[6]) praef. Bd. I, nn. 57—68; Wirthmüller, Die Lehre des hl. Hilarius v. P. über die Selbstentäußerung, 51f.; Baltzer, l. c. 46.

[7]) Schell, Das Wirken etc. 341.

[8]) cf. S. 109f.; 238f.



Filium, virtutem tamen naturae manifestantia.[1]) Die göttliche Natur aber, der Geist, als wirksam betrachtet, ist die Person des hl. Geistes. Folglich will Hilarius sensu recto unter Geist Gottes nur die Person des hl. Geistes; den Vater und Sohn aber nur sensu obliquo darunter verstanden wissen, eine Unterscheidung, die er ausdrücklich macht.[2])

Muß man jedoch nicht wenigstens bei der Inkarnationslehre des Heiligen den Geist Gottes vom Sohne verstehen?[3]) „So: Spiritus Sanctus desuper veniens virginis interna sanctificavit, et in his spirans (quia ubi vult, Spiritus spirat) naturae se humanae carnis immiscuit, et id quod alienum a se erat, vi sua ac potestate praesumsit. II, 26. — X, 16 bemerkt Hilarius zu Joh. 3, 13: Quod de coelo descendit, conceptae de spiritu originis causa est; dagegen sagt er am Ende desselben Kapitels: et caro non aliunde originem sumserat quam ex Verbo. Hinwiederum cap. 17: originem ejus ex supervenientis in Virginem sancti Spiritus aditu testatus est und cap. 18: ipse enim corporis sui origo est ... assumpti per Verbum corporis est professio, während er dasselbe Kapitel mit den Worten schließt: ut ... et conceptae ex Spiritu Sancto et natae ex Virgine carnis intelligatur assumtio. Vergl. noch Comment. in Matth. cap. II. no. 5: per Verbum caro factus; und cap. III. no. 1 (Matth. 4, 1) significatur libertas Spiritus Sancti, hominem suum jam diabolo offerentis; cf. ibid. no. 3. Tract in LXI Psalm no. 2: postea quam Dei Spiritum, Dei Virtutem, Dei Sapientiam, Dei Filium et unigenitum Deum ... hominem natum esse cognoverit.“[4])

---

[1]) de trin. VIII, 23.

[2]) cf. S. 109 f.; Tertull. adv. Prax. 26: Si spiritus Dei Deus, tamen non directo Deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen.

[3]) de synod. 85 zählt Hilarius selbst die Frage, wie es denn zu verstehen sei, daß die hl. Schrift den Sohn durch den hl. Geist geboren und ihn doch zugleich den Sender desselben heiße, zu den leicht mißzuverstehenden Partien derselben.

[4]) Aus Baltzer l. c. 46.

Allein alle diese Stellen lassen sich sehr einfach erklären, wenn man die Gedanken des Hilarius festhält. Der Sohn ist das principium quod (per quem); der hl. Geist, als virtus naturae, das persönliche principium quo, und so will Hilarius betreffs der Inkarnation sagen, sowohl der Sohn, als auch der hl. Geist habe jeder in seiner Art sie bewirkt. Dies gilt auch von dem Ausdruck: et Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit[1]), wo unter Altissimi virtus die dem Höchsten (Vater) gehörende Geisteskraft der dritten Person zu verstehen ist; denn Hilarius sagt ganz ähnlich, neque homo factus Deus esse desineret, . . . non intelligentes (die Arianer), nonnisi ex veri Dei virtute esse, ut, quod non esset, esset; de trin. V, 18.

Daß Hilarius bei der Bildung des Leibes Christi die Tätigkeit des hl. Geistes so sehr betont, geschieht deshalb, um die Schwäche und Leidensfähigkeit des Leibes nicht als eine in fleischlicher Abstammung notwendig liegende Folge der Sünde, sondern als eine infolge geistigfreier Abstammung freiwillig gewollte hinzustellen[2]): Collatis igitur dictorum atque gestorum virtutibus, demonstrari non ambiguum est, in natura ejus corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in virtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem; et passionem illam, licet illata corpori sit, non tamen naturam (Naturzwang) dolendi corpori intulisse: quia quamvis forma corporis nostri esset in Domino, non tamen in vitiosae (sündhafter) infirmitatis nostrae esset corpore, qui non esset in origine, quod ex conceptu Spiritus

---

[1]) de trin. X, 44; Marius Victor. adv. Ar. II, 57.

[2]) Dies ist der Grundgedanke des Kirchenlehrers bezüglich der Leidensfähigkeit Christi. Die beseelte Materie, also auch der Leib Christi, hat zwar die Fähigkeit zu leiden; diese Fähigkeit aber wird nicht actualisiert, wo eine Sünde sich nicht findet. Daher war es bei Christus unmöglich, daß ihm geschaffene Ursachen, seien es solche in ihm oder außer ihm, Schmerzen bereiteten; das konnte nur die geistige Kraft des Logos; vergl. Beck, Kirchl. Studien u. Quellen, 82 ff.; Ambros. de poenit. I, 3, 12 f.

Sancti Virgo progenuit: quod licet sexus sui officio genuerit, tamen non terrenae conceptionis suscepit elementis. Genuit enim ex se corpus, sed quod conceptum esset ex Spiritu (durch Geisteskraft); habens quidem in se sui corporis veritatem, sed non habens naturae infirmitatem (naturnotwendige Schwäche): dum et corpus illud corporis veritas est, quod generatur ex virgine; et extra corporis nostri infirmitatem est, quod spiritalis conceptionis sumsit exordium.[1]) Non est itaque in ea natura, quae supra hominem est, humanae trepidationis anxietas: et extra terreni est corporis mala, non terrenis inchoatum corpus elementis, etsi originem filii hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis invexit. Nempe et Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit.[2])

Wollte man den hl. Geist als principium quod (Sohn) der Inkarnation betrachten, dann könnte man den Sohn auch für den Vater halten: Omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventu Domini nostri Jesu Christi, qui missus a Patre, a patre ex virgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit, et confirmat exemplis[3]); ex Spiritu scilicet et Deo (Vater) homo natus.[4]) Diese Stellen sprechen für die Anschauung, Hilarius betrachte auch bei der Inkarnation, wie immer, den Vater als principium ex quo, den Sohn daher als principium per quod, den hl. Geist als persönliches principium quo.

3. Die Perichoresis des hl. Geistes mit Vater und Sohn.

Dadurch, daß auch der hl. Geist persönlich all das tut, was Vater und Sohn wirken, ist die innigste Lebensgemeinschaft der Trinität hergestellt. Dieser Geist ist

[1]) de trin. X, 35.
[2]) de trin. X, 44; 21; 45; 47; Stentrup, De Verbo Incarn. 904.
[3]) Hilar. de myst. 1.
[4]) in ps. 122, 3.

es, der die Tiefen der Gottheit durchdringt[1]); er ist die Natur des Vaters und Sohnes, der Geist, der beide belebt[2]), in dem der Vater denkend **Alles** schafft, der Sohn sein eigen Werden und Tun erkennt[3]); er ist es, in dem sie einig sind nach all ihren Eigenschaften (universitas[4]), in ihrem Wissen und Wollen (concordia[5]); consonantia[6]) und daher auch in ihrer Liebe; gibt ja der Vater in Liebe sein Leben dem Sohne[7]); er ist das Wesensgeschenk des Vaters an den Sohn, kraft dessen sie die innigste Lebensgemeinschaft der Natur und Person nach zu führen vermögen.[8]) So haben sie ihren Genuß in diesem Geschenke; der hl. Geist ist usus in munere.[9]) In

---

[1]) 1. Cor. 2, 10; de trin. XII, 55; XI, 45.

[2]) de trin. VIII, 19ff.; cf. S. 100ff.

[3]) cf. S. 68ff.; 77ff.

[4]) de trin. II, 20; **Athenag.** Legat. 10.

[5]) de trin. VIII u. o.; **Scheeben**, Myst. 70.

[6]) de synod. 32; **Thom.** S. 1. q. 39. art. 2; **Ruiz**, de trin. disp. 103. sect. 9. n. 4; **Werner**, Gesch. der polem. u. apol. Lit. II, 140 meint, Hilarius finde, daß die Antioch. Synode, der das „consonantia" entnommen, zum mindesten minus accurate gesprochen habe. Allein Hilarius sagt nur, die Synode habe mit Rücksicht auf den hl. Geist die trinitarische Einheit lieber mit consonantia, als mit essentiae unitas bezeichnet. Da Hilarius diese Einheit mit Beziehung auf den hl. Geist selbst gern mit concordia, concors bezeichnet, so ist kein Grund für die Annahme Werners vorhanden. **Bonav.** 1. dist. 31. pars. 2. dub. 8: Ex parte **consonantiae** similiter verum dixerunt et irreprehensibiliter. Nam sicut per Patris et Filii nomen innuitur unitas **naturae**, quia Filius est connaturalis Patri, ita per Spiritum Sanctum, qui est amor, datur intelligi unitas **consonantiae**. Et ideo verbum non habet calumniam, et propter hoc ipsum dixerunt: et hoc vult dicere Hilarius, cum dicit, quod potius consonantiae quam essentiae: non quia utrumque non sit verum, sed quia hoc est expressius et minorem habet calumniam. — **Hildeb.** serm. 21.

[7]) de trin. IX, 61; in ps. 91, 6.

[8]) de trin. VII, 41; cf. S. 138.

[9]) de trin. II, 1. Munus (donum; datio) betrachtet Hilarius als die Proprietät des hl. Geistes in seinem immanenten und emanenten Verhältnis (**Bonav.** 1. dist. 18. art un. q. 4; **Suarez**, de trin. XI, 4, 4; **Franzelin**, de Deo trino 579ff.). — Usus ist passivisch zu denken, indem der hl. Geist, dieses Geschenk, gebraucht, genossen wird. cf. de trin. II, 35; in ps. 2, 15; 16; 14, 16; 51, 21; 118, lit. 10, 1; S. 240f.;

diesem Geiste wirken sie auch ihre Werke nach außen, die Werke der Schöpfung[1]), der Erlösung[2]), der Heiligung der Gläubigen.[3]) In der gut geschehenen Betätigung dieses Wirkens finden sie ihr Ergötzen.[4])

Wenn nur der hl. Geist so unermeßlich — unermeßlich, weil er unbeschränkt weht, wo er will[5]) — die Tiefen der Gottheit zu erforschen vermag, dann muß dieser Geist in Gott sein, weil, was außerhalb Gott und ihm fremd ist, die unerforschliche Majestät Gottes nicht ermessen, in sie nicht eindringen kann.[6]) Daher wäre es eine Schmach, zu behaupten, der hl. Geist sei ein Geschöpf[7]), er, der empfangen

---

de synod. 14; Aug. de trin. VI, 10, 11 sagt von dieser Stelle de trin. II, 1: Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis, qui non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo — si tamen aliqua humana voce digne dicitur — usus ab illo appellata est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. cf. Lomb. 1. dist. 31; 2; Alex. Al. S. 1. q. 67. m. 1; Alb. M. 1. dist. 31. art. 7; Bonav. 1. dist. 31. pars. 2. art. 1. q. 3; Thom. 1. dist. 31. q. 2. art. 1; Durand. 1. dist. 31. q. 3; Biel 1. dist. 31. q. un.; Dion. Carth. 1. dist. q. 1. Sehr gut: Estius 1. dist. 31. § 3. — Didym. de Spir. S. II, S. 507.

[1]) de trin. IV, 6; VIII, 38.

[2]) cf. S. 109f.

[3]) cf. S. 101f. Das gnadenreiche Wirken des hl. Geistes nach außen schildert Hilarius in mannigfacher Weise: z. B. Introd. in Ps. 1, 1, 5; in ps. 2, 6; 3, 3; 4, 17; 9, 6; 11, 1; 13, 15; 14, 1; 15, 6; 17, 3; 19, 3; 52, 6; 54, 7; 56, 6; 59, 13; 64, 14. 15; 67, 13; in Matth. 10, 2; 15, 10; 21, 4. Schell, Das Wirken etc. 341f.; 374; 518; 545; 595.

[4]) Prov. 8, 28: delectabar; Gen. 1. quia bona sunt; de trin. IV, 20; V, 4; XII, 39; in ps. 91, 8.

[5]) Joh. 3, 8; de trin. XII, 56; Suarez, de trin. II, 5, 4.

[6]) de trin. XII, 55; XI, 45; Clem. Al. strom. VI, 18; Origen. de princ. I, 3, 4; Athan. epist. ad Serap. 17; 29; 30; Basil. adv. Eunom. III, 4; Cyrill. Al. thes. assert. 34 (M. 75, 612); Chrysost. in ps. 44, 3; Tertull. adv. Prax. 19; Ambros. de fide I, 1; II, 12; Rufin. de fide 6; Vigil. Taps. c. Varimad. II, 5 (M. 62, 402).

[7]) de trin. XII, 55; ed. maur. II, 442f.; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 603; ders. opusc. XIII, 14; Kahnis, luth. Dogm. I, 398f.; Athan. de Incarn. IX; Cyrill Al. thes. VII; Gregor. Naz. or. XXXIV, 11;

werden kann als Unterpfand der Unsterblichkeit und zur Teilnahme an der göttlichen und unverweslichen

---

Basil. adv. Eunom. II, 33; homil. 24, 6; epistt. 52, 4; 125, 3; 128, 2; 140, 2; 159, 2 u. s. w.; Photius, epist. ad Mich. (Canis. II, 2, 387).

Nach den bisherigen Darlegungen, insbesondere nach den letzten Gedanken ist es irrelevant, wenn Hilarius den hl. Geist nicht ausdrücklich Gott nennt, obschon er indirekt es tut, da er das sirmische Symbolum von 343 billigt, insofern es die Annahme von drei Göttern verdammt (de synod. 36; 56).

Der Grund, weshalb Hilarius den hl. Geist nicht ausdrücklich Gott heißt, ist nach seiner Anschauungsweise klar. Gott ist ihm zunächst ein persönliches Wesen und zwar speziell der Vater, daher auch der Sohn als Abbild dieser Person. Der hl. Geist aber ist zunächst das Wesen des Vaters (und Sohnes), die Natur dieser Sache (res naturae), dessen Eigentum, und darum betrachtet er ihn als etwas zu Gott gehöriges (tuum; res tua; spiritus Dei — Domini; de trin. XII, 55), trennt ihn darum begrifflich von Gott (als Person gefaßt) und vermeidet deshalb den Titel Gott. Daß aber das Wesenseigentum Gottes nicht ungöttlich sein kann, bewies Hilarius sicher mit Stringenz.

Der Mauriner (praef. Bd. II, 12—16) verteidigt gegen Erasmus eingehend den hl. Hilarius, daß er die Gottheit des hl. Geistes deshalb nicht etwa in Zweifel zu ziehen scheine, weil er ihm nicht ausdrücklich den Namen Gott beilege.

Auffallend ist es, wie Erasmus schreiben konnte: (Hilarius) dicit ... solum Patrem deum innascibilem esse: solum filium genitum, non creatum: spiritum sanctum sic proficisci ab utraque, ut nec natus dici possit, nec tamen admittendus sit in nominis consortium (Ausgabe der Werke des hl. Hilarius praef. 6. Bl. 2. Seite), während Hilarius nie auch nur andeutungsweise so spricht (Gregor de Val. de trin. I, 24; Schwane, Dogmengesch. II, 123, Strauß, Die christl. Glaubenslehre I, 446).

Ist jedoch der hl. Geist nicht dennoch niedrigerer Art, wie der Sohn, weil Hilarius sagt (z. B. de trin. VII, 15), daß nur durch die Geburt Wesensgleichheit erzielt werden könne? (ed. maur. II, 441, e; Theol. Stud. u. Krit. 1888, 650 f.).

Allein abgesehen davon, daß sich die Betonung der Wesensgleichheit aus der Geburt recht wohl mit dem polemischen Charakter der Schrift de trin. erklären ließe, die zunächst die Homousie des Sohnes zu verteidigen hat, supponiert Hilarius, so oft er von der durch die Zeugung allein zu bewirkenden Wesensgleichheit spricht, als termini derselben einzig Vater und Sohn (z. B. de trin. VII, 14 ff.). Zudem mag der tiefere Grund, weshalb Hilarius vom hl. Geiste diese Gleichheit nicht prädiziert, darin liegen, daß nach seiner Anschauung dieser Geist spezifisch das persönliche göttliche Wesen ist, eine Besprechung

Natur.[1]) Wiewohl alles durch das Verbum gemacht ist, und Paulus das Sichtbare und Unsichtbare aufzählt, was in und durch Christus geschaffen worden, so nennt er doch den hl. Geist schlechthin nur deinen Geist. Wie man vom Sohne nur sagen kann, er sei gezeugt, so bleibt vom hl. Geiste nichts anderes zu sagen übrig, als er sei dein (des Vaters) Geist.[2])

Gemäß dem Taufbekenntnisse gehört der hl. Geist[3]) so sehr zu Gott, daß die Gottheit ohne denselben nicht vollkommen wäre.[4]) Mit ihm ist die Trinität vollendet. Die Namen Vater, Sohn und hl. Geist erhalten ihre Bedeutung, die Personen ihre Tätigkeit, die Tätigkeit eine bestimmte Ordnung[5]), und hiedurch wird die Kenntnis der Trinität ermöglicht[6]): der Vater ist der Urquell; der Sohn der Ersthervorgebrachte; der hl. Geist das, was (dabei) gegeben wird. So ist Ein Urheber, aus dem Alles; Ein Hervorgebrachter, durch den Alles hervorgebracht wird; Ein Geist, der Allen gegeben wird; jetzt ist Alles nach bestimmten Kräften geordnet: Eine Macht, aus der Alles; Ein Natur-Hervorgebrachtes, progenies, durch das Alles; Ein Geschenk für Alle, weshalb unsere Hoffnung eine vollkommene sein darf. So kann im Bekenntnis von Vater, Sohn und hl. Geist nichts

---

der Ursache dieser Gleichheit also überflüssig erschien, während der Sohn als prinzipiierte Person recht wohl noch auf den Grund seines Wesens untersucht werden mußte.

[1]) de trin. I, 36; II, 35. In dieser passivischen Wendung des Ausdrucks liegt kein Subordinationsgedanke, sondern der Beweis für die Göttlichkeit des hl. Geistes; denn zur Erreichung eines unendlichen Objektes ist ein unendliches Prinzip vonnöten. cf. S. 50.

[2]) 1. Cor. 2, 16; de trin. XII, 56; Basil. homil. de Spir. S. II, 585.

[3]) offenbar zunächst essentiell betrachtet.

[4]) de trin. I, 21; II, 1; 4; 5; II, 29; Basil. de Spir. S. X, 24; XVII, 43; epist. 125, 3; 159, 2; Gregor Naz. or. XXXI, 4; XXXIV, 8; Euseb. Gallic. de Symbol. 2.

[5]) ordo: de trin. II, 1; de synod. 55; Hergenröther, Die Lehre von d. göttl. Dreieinigkeit, 205.

[6]) dem Grundsatze des Hilarius gemäß, wonach wir von der Tätigkeit auf die Natur einer mit einem bestimmten Namen bezeichneten Hypostase schließen. cf. S. 30.

mehr fehlen: Ein Ewiger, der endlos Alles ist (infinitas in aeterno); in dessen Gebilde kommt dies Alles zum Ausdruck (species in imagine); in dessen Geschenk liegt der Genuß (von Allem — usus in munere).

So ist das Wesen gestaltet, an das wir glauben müssen: Dixerat Dominus baptizandas gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Forma fidei certa est.[1])

---

[1]) de trin. II, 5. Tertull. de bapt. 13: Lex enim tingendi imposita est, et forma praescripta. „Ite, inquit, docete nationes, tingentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.“

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br. (Baden).

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Dritter Band

Viertes Heft:

Dr. Aloys Scheiwiler

Die Elemente der Eucharistie

in den ersten drei Jahrhunderten

Mainz
Verlag von Franz Kirchheim
1903

Die
Elemente der Eucharistie
in den ersten drei Jahrhunderten

Von

Dr. **Aloys Scheiwiler**
Rektor der Kantonsrealschule in St. Gallen

Mainz
Verlag von Franz Kirchheim
1903

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 10. Maji 1903

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. capit. eccl. cathedr.



Meinem hochverehrten Lehrer

dem Hochwürdigsten Herrn

Herrn Dr. J. P. Kirsch

Päpstlichen Geheimkämmerer
Professor der Archäologie und Patrologie an der Universität
zu Freiburg in der Schweiz

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort

Den Anstoß zur vorliegenden Untersuchung hat die seinerzeit viel besprochene Publikation Harnacks gegeben: „Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin“. Dem Wunsche, das dort eröffnete Problem aufzuhellen und das gesamte einschlägige Material, so weit es den ersten drei christlichen Jahrhunderten angehört, allseitig zu untersuchen, ist diese Arbeit entsprungen.

Schon vor einigen Jahren im wesentlichen vollendet, ist ihre Drucklegung durch verschiedene Hemmnisse bis heute verzögert worden. Doch hat die Frage auch heute noch ihr Interesse und ist das Problem bedeutungsvoll und lebendig geblieben.

Leider war es nicht mehr möglich, ein Ende April angekündigtes Buch „Das Abendmahl im Urchristentum, eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung von Johannes Hoffmann“ heranzuziehen. Von einem Wort- und Sachregister wurde angesichts der einfachen und leicht orientierenden Disposition Umgang genommen.

Es erübrigt mir noch, meinem hochverehrten Lehrer, Msgr. Dr. J. P. Kirsch, den innigsten Dank auszusprechen für die Güte, mit der er diese Studien angeregt und gefördert hat, ebenso der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schw., für die mir auf Grund dieser Arbeit und eines examen rigorosum erteilte Doktorwürde.

St. Gallen, Mai 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

In neuerer Zeit sind mehrere Schriften veröffentlicht worden, worin die Lehre über die Eucharistie unter vielfach ganz neuen Gesichtspunkten erörtert wird. Wer sich in Kürze ein ziemlich vollständiges Bild hiervon verschaffen und überhaupt über den gegenwärtigen Stand dieser Frage, besonders außerhalb der katholischen Kirche, orientieren will, den verweisen wir auf den Artikel „Abendmahl“ (Schriftlehre 32—38 und Kirchenlehre 38—68) im ersten Band der 3. Aufl. der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. Ein aufmerksamer Blick auf das an genannter Stelle gebotene Material und ein prüfender Gang durch die daselbst geäußerten Anschauungen beweisen, wie wünschenswert und dringend eine Arbeit ist, wie sie im folgenden unternommen wurde.

Insbesondere hat Harnack in seinem vielbesprochenen Aufsatz: „Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin“[1]) die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die Lehre des christlichen Altertums über die Eucharistie gelenkt. Das ganze Ergebnis dieser Schrift läuft in die beiden Schlußfolgerungen aus: 1. die älteste Kirche sei gleichgültig gewesen gegen das Element des Weines, und 2. die Stiftung des Herrn sei ursprünglich so verstanden worden, daß ihr Segen nicht in gesetzlicher Weise an Brot und Weine hafte, sondern an Essen und Trinken, d. h. an der einfachen Mahlzeit (S. 137). Bezüglich des ersten Punktes hat sich gleich nach Erscheinen der Harnackschen Schrift eine lebhafte literarische Fehde entsponnen, deren Ergebnisse namentlich Grafe kurz zusammen-

[1]) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt u. A. Harnack. VII. 2. 1891, S. 115—144.

gestellt hat in der Abhandlung: „Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier" (Ztschr. f. Theol. und Kirche 1895, S. 101—138). Die Kritiker, deren Schriften uns noch wiederholt im Laufe dieser Arbeit beschäftigen werden, haben sich sämtlich von verschiedenen Gesichtspunkten aus gegen die Hypothese ausgesprochen. Doch beschränkten sie sich, entsprechend den Aufstellungen der Harnackschen Schrift, auf den Nachweis, daß bei Justin die Abendmahlselemente nicht Brot und Wasser sind, womit freilich ein Rückschluß auf weitere Kreise der alten Kirche nahe liegt. In dieser Abhandlung aber wird das gesamte Material untersucht, das aus den ersten drei Jahrhunderten des Christentums über die Eucharistie zu Gebote steht. Dabei beschäftigt uns eine doppelte Frage:

1. Welche galten diesen Zeugnissen zufolge als notwendige Elemente der Eucharistie?

2. Was für eine Auffassung von deren Bedeutung tritt uns daraus entgegen?

Wie sich im weiteren zeigen wird, sind diese Fragen nicht willkürlich hineingetragen, sondern ergeben sich spontan aus den betreffenden Stellen.

Im 1. Teile sollen jene Zeugen vernommen werden, die kirchlichen Kreisen angehören, wobei wir in einem Kapitel auch einen Blick auf die monumentalen Zeugnisse werfen und in einem Schlußkapitel die häufiger vorkommenden einschlägigen Einzelbegriffe kurz erörtern werden.[1])

Im 2. Teile wenden wir uns den Dokumenten zu, die aus zweifelhaft kirchlichen oder sicher häretischen Kreisen stammen, und werden auch in einem Abschnitt die für unsere Frage bedeutungsvolle Erscheinung der Aquarier, von denen der 63. Brief des hl. Cyprian handelt, einer genauen Prüfung unterziehen.

---

[1]) Vergl. A. Jülicher: „Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche" S. 217, in „Theol. Abhandlungen, Karl Weizsäcker gewidmet." Freiburg i. B. 1892.

Wir hoffen, entgegen den etwas elegisch klingenden Bemerkungen von Loofs[1]) doch zu einem lohnenden Ergebnis zu gelangen. An Interesse dürfte es dem Gegenstande nicht fehlen, da er an sich von höchster Wichtigkeit ist, ferner, wie eingangs erwähnt, in neuester Zeit von aktuellster Bedeutung geworden und da endlich von katholischer Seite, außer den spärlichen Hinweisen in den Lehrbüchern der Dogmatik und gelegentlichen Bemerkungen bei Behandlung verwandter Gegenstände, seit Döllingers Schrift: „Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826“ die Frage noch niemals in diesem Umfang behandelt worden ist. Einzelne kleinere Abhandlungen sind allerdings vorhanden, auf die wir noch verweisen werden, und ein im Jahre 1892 erschienenes Buch von Renz: „Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“, untersucht die alten Zeugnisse mit Rücksicht auf den Opfercharakter der Eucharistie. Doch prüft das Renzsche Buch eine weit geringere Zahl von Zeugnissen und verfolgt einen ganz anderen Zweck als die vorliegende Untersuchung.

Wir halten es nicht für angezeigt, hier ein ausführliches Verzeichnis der einschlägigen Literatur zu geben. Die unten folgenden Zitate werden ohnehin den wichtigsten Teil derselben vorführen und zum Behufe noch weiterer Orientierung verweisen wir auf das eben erwähnte Werk von Renz: Einleitung S. 3—8, sowie auf die Literaturangaben auf S. 32 und 38 des 1. Bds. der „Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche“ (3. Aufl.) und endlich auf livre XX der „Histoire du Sacrement de l'Eucharistie T. II, von J. Corblet, Paris 1886“, wo von S. 553 bis 588 ein äußerst reichhaltiges Verzeichnis der bezüglichen Bibliographie aus allen Zeiten und Sprachen geboten wird.

Vor dem Eintreten in die eigentliche Untersuchung ist

[1]) R. E.[3] für prot. Theol. u. Kirche I, S. 38.

die Lehre der hl. Schrift über die Eucharistie zu erwähnen. Die ausführliche Behandlung dieser Frage wäre eine Arbeit für sich und namentlich mit Rücksicht auf neuere, von Grafe (a. a. O.) erörterte Erscheinungen auf diesem Gebiet, von großer Wichtigkeit.[1]) Wir müssen uns aber darauf beschränken, das als bekannt und zugegeben vorauszusetzen, was die Synoptiker und der hl. Paulus hierüber bieten. Sie sprechen von der Eucharistie ausdrücklich: Mt. 26, 26ff.; Mk. 14, 22ff.; Lk. 22, 19ff.; I. Cor. 10, 16—21; 11, 23—30. Da erfahren wir, daß Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls Brot und Wein (wahrscheinlich mit Wasser gemischt) gebraucht hat; diese Elemente nahm er, segnete sie, sagte Dank und sprach: Nehmet hin und esset, nehmet hin und trinket; das ist mein Leib, das ist mein Blut. Brot und Wein werden somit in irgend einer Weise Christi Fleisch und Blut. Ebenso deutlich sagen die Berichte, daß den so bestimmten Elementen eine Beziehung eignet auf den Tod Christi und auf einen neuen Bund im Blute Christi. Weitere Folgerungen, die immerhin sehr nahe liegen, ziehen wir nicht, uns mit dem begnügend, was diese Stellen jedem Unbefangenen auf den ersten Blick bieten. Der hier eingeführte Sprachgebrauch ist auch mit einigen Modifikationen maßgebend geblieben für die Folgezeit, sofern man nämlich über den Ritus der Eucharistie schrieb, während man für die religiöse Würdigung derselben sich mehr an Joh. 6, 26—60 anlehnte, wo die Verheißung des Abendmahls steht und wo das Brot bald im buchstäblichen, bald im geistigen Sinne aufgefaßt erscheint. Für beide Punkte werden die folgenden Ausführungen zahlreiche Beispiele liefern. Weisen

---

[1]) Vergl. R. Schaefer: de quatuor quae in N. T. de coena Domini extant relationum natura et origine dissertatio. Gueterslohae 1896. Fr. Schultzen, Die Abendmahlsberichte des Neuen Testaments. Göttingen 1895. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie. Freiburg und Leipzig 1896, S. 181—187. — Besonders sei hingewiesen auf das kürzlich erschienene Werk von W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster 1901.

wir der Vollständigkeit halber noch hin auf das, was die Apostelgeschichte bietet: Act. 2, 42 u. 46; 20, 7 und wohl auch 27, 35[1]), wo überall das Wort „Brotbrechung" bereits als stehender Ausdruck zur Bezeichnung der eucharistischen Feier steht, unter sichtlicher Beziehung auf die synoptischen Berichte.

Zu unserem eigentlichen Gegenstande übergehend, sei noch bemerkt, daß wir soviel als möglich die chronologische Anordnung, die sich aus mehr als einem Grunde empfiehlt, einhalten werden.

---

[1]) Vergl. hierüber Weizsäcker: „Das apostolische Zeitalter".[2] Freiburg i. B. 1892, S. 43.

Erster Teil.

Die Zeugnisse aus kirchlichen Kreisen.

Erstes Kapitel.

Die Schriften der nachapostolischen Zeit.

1. Die „Lehre der 12 Apostel".

Diese wichtige, höchst wahrscheinlich aus den beiden letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts stammende Schrift[1]) spricht von der Eucharistie in den Kp. 9—10 und 14. An letzterer Stelle wird die Vorschrift erteilt[2]): „Am Tage des Herrn sollt ihr zusammenkommen und das Brot brechen und Dank sagen, nachdem ihr zuvor euere Übertretungen bekannt habet, damit euer Opfer rein sei." Das wird dann begründet durch den bekannten Text bei Malachias 1, 11, der noch oft in der Folgezeit auf das eucharistische Opfer angewendet wird.

Hieraus folgt, daß die eucharistische Feier Opfercharakter hatte. Daß wirklich von einem Opfer die Rede ist, und zwar von einem „reinen Opfer", sagen die Worte ausdrücklich. Daß dieses aber kein anderes sei, als das eucharistische,

---

[1]) Vergl. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1901, S. 17 ff.; Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, ebda. 1902, S. 76 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, I. Abt. Ebda. 1900, S. 37 ff.

[2]) *Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.* Funk, Patres apostolici, Vol. I, ed. II, Tubing. 1901, pag. 32.

folgt aus dem Zusammenhang. Denn abgesehen davon, daß von etwas anderem, was die *θυσία*[1]) bilden könnte, weder direkt noch indirekt die Rede ist, weist der Absichtssatz *ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ᾖ* auf die doppelte Forderung *κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε* zurück. Das *προεξομολογησάμενοι*[2]) aber ist das Mittel, das Opfer, welches im *κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε* besteht, zu einem reinen zu machen. Eine *θυσία* wäre da, auch ohne das *προεξομολογησάμενοι,* aber sie wäre nicht *καθαρὰ* ohne vorherige Exomologese. Die Reinheit des Opfers ist die Wirkung, als deren Ursachen das Brechen des Brotes und das Danksagen nach vorausgegangenem Sündenbekenntnis erscheinen.

Unter eucharistischem Opfer haben wir uns hier nichts anderes zu denken, als was in den beiden Ausdrücken *κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε* enthalten ist. Den Inhalt dieser Worte, auf welchen freilich auch der Sinn der entsprechenden Ausdrücke der hl. Schrift Licht fallen läßt, erfahren wir aber aus der Didache mit ziemlicher Genauigkeit. Das 14. Kapitel selbst gibt keinen näheren Aufschluß, als daß es sich bei diesem Opfer um Brot handelt, an welchem die beiden genannten Akte zu vollziehen sind, und hierzu müssen wir auch das andere Element, das schon in den entsprechenden Berichten der Synoptiker und des hl. Paulus auftritt, beiziehen, das übrigens cc. 9 und 10 ausdrücklich genannt wird und an dem sich ebenfalls der Akt des *εὐχαριστεῖν* zu vollziehen hat. Brot und Wein erscheinen so als die bei diesem eucharistischen Opfer angewendeten Stoffe.

---

[1]) Aus dem Wort *θυσία* läßt sich nach keiner Seite hin ein Beweis bilden, da es in der altchristlichen Literatur bald von wirklichen, bald von geistigen Opfern gebraucht wird.

[2]) Bezüglich des Wortes *προεξομολογεῖσθαι* stimmen wir Renz, Opfercharakter S. 12, Anm. 1, gegen Harnack, Texte und Untersuchungen, a. a. O., S. 54, Anm., bei, daß es inhaltlich hier unzweideutig „gestehen, bekennen“ bedeutet. Die von Harnack angeführte Bedeutung „zur Kirche als aktives Glied gehören“, die sich aus Irenäus belegen läßt, ist ein von diesem ersten abgeleiteter Sinn. Für unsere Frage ändert aber dieses Wort nichts.

Die Entscheidung der Frage, in welchem Sinne Brot und Wein dabei erscheinen, liegt ganz in der Bedeutung des *κλάσατε* und *εὐχαριστήσατε* und um diese kennen zu lernen, müssen wir auf c. 9—10 zurückgreifen. Doch da erheben sich mehrere Schwierigkeiten. Vor allem sind wir hier fast ausschließlich auf die Gebete angewiesen; außer ihnen findet sich nebst den technischen Ausdrücken *περὶ τοῦ ποτηρίου* und *περὶ τοῦ κλάσματος*, die eben selbst der Erklärung bedürfen, nur die allerdings wichtige, aber kurze Notiz c. 9, 5: „Niemand esse oder trinke von euerer Eucharistie außer den auf den Namen des Herrn Getauften.“ Die Gebete müssen uns daher bei unserer Untersuchung leiten. Doch Mehrere, wie Zahn Weizsäcker, Haupt[1]), fassen sie als Schlußgebete der Agape, worauf auch Harnacks Bemerkung zu dieser Stelle (Texte und Untersuchungen, S. 28) hinausläuft. Jacquier hat nun in seiner Schrift: „La doctrine des douze apôtres“, Paris 1891, S. 204ff. mit vielen Gründen nachgewiesen, daß die fraglichen Gebete nicht von den Agapen, sondern von der eucharistischen Nahrung sprechen. In der Tat bezeichnen diese die ihr beigelegten Namen *εὐχαριστία* und *κλάσμα*, die in der ganzen kirchlichen Literatur vor und nach der Didache die Eucharistie und nicht die Agapen bedeuten; das bezeugt auch die von den Empfangenden geforderte Vorbereitung, nämlich der vorherige Empfang der Taufe und die Reinheit von Sünden; endlich bezeugen es die Wirkungen, welche dieser Nahrung von den Gebeten zugeschrieben werden. Die einzige Schwierigkeit gegen diese Auffassung könnten die Worte bilden am Anfang von c. 10: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*[2]), woraus wirklich Weizsäcker (Apost. Zeitalter[2] S. 580) schließt, es sei im Vor-

---

[1]) S. auch Loofs R. E.[3] I, 39.

[2]) Wir können nicht umhin, auf die große Konfusion hinzuweisen, die sich bei Erklärung dieses *ἐμπλησθῆναι* geltend macht und welche die dringende Notwendigkeit beweist, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Eucharistie und Agape einmal gründlich zu untersuchen. Man vergleiche z. B. Harnack: Brot und Wasser usw. S. 140: „Herrenmahl und Agape fielen in älterer Zeit oft zusammen.“ Jülicher: Zur

hergehenden nicht von der Eucharistie die Rede, sondern nur von einer Mahlzeit. Ihm ist dann das folgende Gebet c. 10 das eigentlich eucharistische Gebet, und er verlegt die Feier in den Moment nach der Mahlzeit. Auf andere Weise hat sich Jülicher[1]) aus der Schwierigkeit gezogen, indem er sagt: „Da die Gebete älter sind als die Didache, beweisen sie nichts für deren Vorstellung; *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* aber heißt an jener Stelle wohl nicht: nachdem man sich gesättigt hat, sondern: nachdem man beides (*ποτήριον* und *κλάσμα*) genossen hat". Den ersten Satz weisen wir zurück als unbegründete Behauptung; die Richtigkeit des zweiten, für den Jülicher keinen Beweis erbringt, hängt davon ab, ob das Wort *ἐμπλησθῆναι* den Sinn von einfachem „genießen" haben kann. Der klassische Sprachgebrauch gibt ihm denselben nicht[2]); doch weist Watterich[3]) darauf hin, daß es Röm. 15, 24 schon längst diesen Sinn hat. Da es unzulässig scheint, die vorangehenden Gebete auf die Agapen, selbst in Verbindung mit der Eucharistie, zu beziehen und das auch schlecht zum folgenden Gebete paßt, so nehmen wir *ἐμπλησθῆναι* hier einfach als „genießen" gegen Jacquier (S. 127) und Zahn (S. 20). Darnach sind die zwei ersten Gebete gesprochen, nachdem an Brot und Wein die Segnung vollzogen worden, während das dritte seinen Platz nach dem Genusse behauptet.

Man möchte nun zunächst irgend einen Hinweis auf die Einsetzungsworte erwarten. Doch fehlt ein solcher gänzlich, was aber nicht befremden kann, wenn man den Zweck der Schrift vor Augen hat, eine Art „Leitfaden zu sein für die Christen, nach welchem sie ihr gesamtes Leben einrichten

---

Geschichte usw. S. 231 ff. Weizsäcker: Apost. Zeitalter[2] S. 579 f. Zahn: Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen 1892, S. 20.

[1]) Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, S. 231.

[2]) Vergl. Benseler: Griech. deutsches Schulwörterbuch, S. 244.

[3]) Watterich: Konsekrationsmoment. Heidelberg 1896, S. 35, Anmerkung.

sollen".[1]) Da war es natürlich die Hauptsache, einige knappe Gebetsformulare den Neubekehrten zu bieten, deren sie sich bei dieser wichtigsten aller liturgischen Handlungen bedienen konnten. Die Art der Einsetzung hatte hier kein unmittelbares Interesse für sie und ein Hinweis auf dieselbe würde beim ganzen Charakter unserer Schrift sogar auffallen.

Das erste Gebet nun, das man über den Kelch (mit Wein) verrichten soll, lautet also[2]): „Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Knechtes David, welchen du uns kund getan durch deinen Sohn Jesus."[3]) Es heißt nicht: Für den Kelch sollt ihr danken, sondern: Bezüglich des Kelches sollt ihr danken für den hl. Weinstock Davids. Durch dieses sehr zu beachtende *περὶ τοῦ ποτηρίου*, welches genau bestimmt wird im unmittelbar folgenden *ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου*, erscheint der Kelch in einem gewissen Sinne als Objekt des *εὐχαριστεῖν*, doch nicht unmittelbar, sondern so, daß in Bezug auf ihn zu danken ist für den hl. Weinstock Davids. Da nun offenbar das Danksagen *περὶ τοῦ ποτηρίου* dem Inhalt des Kelches gilt, so scheint dieser Inhalt entweder selbst der hl. Weinstock Davids zu sein oder wenigstens zu ihm in engster Beziehung zu stehen. Das Wort *ἄμπελος* zeigt, daß irgendwie Wein im Kelche enthalten ist, wie das ja auch vom *ποτήριον* der entsprechenden Schriftstellen gilt. Aus der Benennung „hl. Weinstock Davids" ergibt sich auch, daß es nicht gewöhnlicher Wein ist; weiter ergibt sich aus dem zusammenfassenden Gebet nach dem Genusse, daß es ein „geistiger Trank" (*πνευματικὸν ποτόν* c. 10, 2), und endlich aus c. 9, 5, daß Niemand davon genießen darf, der nicht die Taufe em-

---

[1]) Harnack: Die Lehre der zwölf Apostel. S. 32. Vergl. Jacquier l. c. p. 151.

[2]) *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.* IX, 2.

[3]) Die Ursache, warum der Kelch vorausgenommen wird, kennen wir nicht; es wird uns das noch einige Mal begegnen; von großer Bedeutung ist es an all den Stellen nicht, da nicht die liturgische Feier berichtet wird. Es können rein äußerliche Gründe, auch bloßer Zufall solche Umstellung veranlaßt haben.

pfangen hat, weil es etwas Heiliges ist. So viel erfahren wir aus der Didache selber über den hl. Weinstock.

In der hl. Schrift begegnet uns diese Benennung öfter. Jesus nennt sich selber Weinstock, Joh. 15, 1 f., und war unter hierauf bezüglichen Bildern schon in der Weissagung dargestellt worden: Is. 63, 2—3 und Gen. 49, 11. Daß ihn daher eine nachapostolische Schrift „Weinstock Davids" nennt, hat nichts Auffallendes, da er ja oft Sohn Davids heißt, Mt. 9, 27; 12, 23; Mk. 10, 47; Lk. 18, 38, 39, ja selbst Wurzel Davids, Apok. 5, 5; 22, 16. Da war, zumal in unserem Zusammenhange, die Verbindung „Weinstock Davids" sehr naheliegend. Clemens[1]) von Alexandrien und Origenes[2]), die diese Stelle kannten, sprechen endlich von dem Blute des wahren Weinstockes Davids, das für unsere wunden Seelen ausgegossen ist. Aus all dem geht hervor, daß unter dem „hl. Weinstock Davids" Jesus Christus und noch näher sein für uns vergossenes Blut zu verstehen sei. Und so ergibt sich als Inhalt des Kelches das Blut Jesu Christi.

Harnack[3]) paraphrasiert nun unter Hinweis auf Clem. Paed. I. 5, 15 den Gedanken der Stelle so: „Wir danken dir für das Blut des Logos, den du uns durch deinen Knecht Jesus geoffenbart hast," bemerkt dann aber, er vermöge keine genügende Erklärung zu geben, „non liquet", da die Stelle zu schwach sei, „um auf ihrem Grunde dem Verfasser eine Logoslehre zu imputieren". Doch ist diese gekünstelte Erklärung gar nicht nötig, und damit fällt auch die Schwierigkeit betreffs der Logoslehre weg. Wir paraphrasieren dem Gesagten gemäß einfach so: „Wir danken dir für das Blut Jesu, das du durch deinen Sohn Jesus[4]) uns geoffenbart hast."

---

[1]) Quis dives salv. 29.

[2]) Hom. VI in Judic. 2.

[3]) Texte und Untersuchungen II. S. 28f. Anm.

[4]) Gerade dieses *παίς* statt *υἱός* scheint prägnant auf die angeführten Weissagungen hinzuweisen. Der Zusammenhang Jesu mit David soll wohl auch dadurch noch mehr hervorgehoben werden, daß für David ebenfalls *παίς* gebraucht wird, wie für Jesus.

Wir finden den Gedanken nicht bloß „erträglich“, sondern ganz natürlich, „daß Jesus den hl. Weinstock Davids, d. h. sich selbst geoffenbart habe.“[1]) Das Wort *ἐγνώρισας* bietet ja ziemlich großen Spielraum und bedeutet: kund, offenbar machen im weitesten Sinne. Es ist auch vollkommen richtig, daß Jesus sich selber, sein Blut geoffenbart hat, wenn wir nur an seine geschichtliche Erscheinung denken.

Nach dieser einläßlichen Prüfung des ersten Gebetes bietet das zweite keine Schwierigkeiten mehr. Denn es ist ganz ähnlich gebaut und wird darum durchs erste erklärt, wie es anderseits die dort gefundenen Resultate bestätigt. Es erteilt uns Aufschluß über das Element des Brotes, das wir als eucharistisches Opferelement kennen lernten, und lautet folgendermaßen[2]): „In Bezug auf das gebrochene Brot aber: Wir danken dir, o Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kund getan hast durch deinen Sohn Jesus.“ Nach diesen Worten erscheint als Objekt des Dankes die durch Jesus geoffenbarte *ζωὴ καὶ γνῶσις*, Leben und Erkenntnis. *Περὶ τοῦ κλάσματος* aber steht in ähnlichem Verhältnis hierzu wie dort *περὶ τοῦ ποτηρίου*. Wie dieses erscheint es nicht als Mittel, wodurch man danken müßte für Leben und Erkenntnis, sondern, gemäß dem Sinne von *περὶ*, als Objekt, bezüglich dessen zu danken ist für diese beiden Güter. So ergibt sich denn naturgemäß auch für unsere jetzige Stelle der Schluß: das unter *ζωὴ καὶ γνῶσις* Gedachte ist der Inhalt des *κλάσμα*. Sodann erscheint auch durch die Worte „Dank sagen bezüglich des gebrochenen Brotes für Leben und Erkenntnis“ dieses doppelte Gut nicht zunächst als Wirkung des „gebrochenen Brotes“, sondern vielmehr als mit ihm verbunden, mit ihm und durch dasselbe gegeben, kurz als dessen Inhalt. Doch wie können *ζωὴ καὶ γνῶσις* als Inhalt des *κλάσμα* angesehen werden? Auf ähnliche

---

[1]) Gegen Harnack a. a. O. S. 29. Anm.

[2]) *Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.* c. IX, 3.

Weise wie der „hl. Weinstock Davids“ als Inhalt des Kelches. Auch an letzterem Orte ist Jesus gemeint und durch ein der hl. Schrift entnommenes Bild bezeichnet, das ihn nach seinen Wirkungen schildert; warum sollte nicht auch im zweiten Gebet das gleiche geschehen können? Auch Leben und Erkenntnis werden Christus von der hl. Schrift zugeschrieben. Im gleichen Evangelium, wo Jesus sich den „Weinstock“ nennt, Joh. 15, 1 f., sagt er auch von sich: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6); „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh. 6, 35), (vgl. 6, 47, 48, 50, 51, 55 u. s. f.), ferner: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12). Wenn also jene ersteren Stellen sich in den Ausdruck „hl. Weinstock Davids“ zur Bezeichnung Jesu verdichtet haben, warum nicht auch die der zweiten Art in die Worte „Leben und Erkenntnis“? Daneben ist zuzugeben, daß hier Jesus weniger unmittelbar und deutlich bezeichnet wird, als es dort geschah, was aber in der Natur der hier genannten Güter begründet ist. Wir umschreiben den Gedanken dieser Stelle also: „Wir danken dir, o Vater, für das in diesem gebrochenen Brot dargebotene Leben und Erkennen Jesu, die du durch Jesus uns kund getan“ oder noch klarer: „für den in diesem Brote sich als Leben und Erkenntnis darbietenden Jesus, welche Güter du durch Jesus selbst uns zur Kenntnis gebracht hast.“ Darnach erscheint Jesus in dem gebrochenen Brote als unser Leben und unser Licht, ähnlich wie im ersten Gebet das für unsere Sünden vergossene Blut des Sprossen Davids.

Das dritte Gebet spricht von den Wirkungen des Kelches und gebrochenen Brotes[1]): „Wir danken dir, hl. Vater, für deinen hl. Namen, dem du Wohnung bereitet hast in unseren

[1]) *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου . . . ἔκτισας τὰ πάντα . . . . ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.* c. X, 2—3.

Herzen und für die Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit, die du uns geoffenbart hast durch deinen Sohn Jesus. Du hast alles geschaffen, uns aber hast du gnädig gespendet geistige Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Sohn." Der Genuß von Brot und Wein macht Gottes Namen wohnen in unseren Herzen, gibt Erkenntnis, Glauben und Unsterblichkeit. Was aber besonders hervorzuheben, ist der scharfe Gegensatz: „Speise und Trank hast du den Menschen zum Genusse gegeben, uns aber hast du gnädig geistige Nahrung und Trank gespendet und ewiges Leben." [1]) Allen Menschen gibt Gott Speise und Trank, uns aber gibt er geistige Speise und geistigen Trank und ewiges Leben, und zwar durch Jesus Christus. Das im Kelch enthaltene und das gebrochene Brot sind daher eine geistige Nahrung, die uns bereitet wird durch Jesus Christus und die zum ewigen Leben führt. Die Elemente erscheinen folglich als über ihre Natur emporgehoben und mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet. Genaueres aber über die Art dieses höheren Zustandes erfahren wir nicht.

Das Gebet klingt dann aus in einen fast stürmischen Ruf um Vollendung und Heiligung der Kirche, und ihre Einführung ins Reich des Friedens und der Gnade, nach Auflösung dieser trügerischen Welt.

Erwähnen wir noch die Symbolik, die c. 9, 4 dem Brote beigelegt wird: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich." Es begegnet uns diese Deutung wieder, nur weiter ausgeführt, bei Cyprian.[2])

---

[1]) *Τροφὴν καὶ ποτον ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ παιδός σου.* c. X, 3.

[2]) Quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum, quem portabat indicat adunatum: et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis atque acinis plurimis expressum atque in unum coactum, gregem item

Es erhebt sich nun noch eine Schwierigkeit, von deren Lösung viel für das Verständnis dieser Stellen der Didache abhängt. Wie hat man sich den Plural zu erklären? Die Antwort läßt sich nur geben, wenn wir genau die Bedeutung der betreffenden Worte: *εὐχαριστήσατε*, *κλάσατε* ins Auge fassen. Was das erstere betrifft, so machen wir sofort die doppelte Wahrnehmung, daß es 1. in der Didache ganz seine etymologische Bedeutung hat, d. h. danksagen bedeutet[1]), und 2. daß es sich nicht auf einfaches Brot und Wein, sondern auf den „hl. Weinstock Davids" und auf „das Leben und die Erkenntnis" bezieht, die in *ποτήριον* und *κλάσμα* uns entgegentreten. Auch im 14. Kapitel läßt sich leicht dieser nämliche Sinn für *εὐχαριστεῖν* behaupten. Nur in c. 10, 3 findet sich eine sichere Ausnahme, indem es zwar einfaches Danksagen bedeutet, aber nicht für jene, mit den geheiligten Elementen in Verbindung stehenden Güter, sondern für natürliche Gaben.[2])

Das *κλάσατε* tritt in der Apostellehre als stehender Ausdruck für den eigentlichen Kern der eucharistischen Feier auf. Beide Worte zeigen ihre oben entwickelte Bedeutung besonders deutlich im 14. Kapitel 1, wo sie unmittelbar neben einander stehen, zuerst *κλάσατε*, dann *εὐχαριστήσατε*, was augenscheinlich darauf hinweist, daß die Überführung der

---

nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum. Cyprian beweist daraus die unauflösliche Einheit der Kirche Jesu Christi, bewegt sich also in einer ähnlichen Gedankenreihe wie hier die Didache. Cypr. ep. 69, c. 5.

[1]) Das gegen Jacquier a. a. O., S. 202f. der, übrigens hier etwas unklar, unter dem *εὐχαριστεῖν* ein Segnen zu verstehen scheint, was unmöglich der Fall sein kann, denn diese Gebete sind nicht Segens- oder Konsekrations-, sondern Dankgebete für bereits konsekrierte Gaben; vergl. auch Bickell in Kraus: Real.-Enc. d. chr. Alt. II. 310ff.

[2]) Auch Watterich: Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl, Heidelberg 1896, S. 36, legt dem Worte diese Bedeutung bei, sieht aber, seiner unglücklichen Idee folgend, darin einen Beweis, daß schon zur Zeit der Didache der eigentliche Konsekrationsmoment vergessen (!) war.

Elemente in den Zustand einer „geistigen Nahrung“ durch den im *κλάσατε* enthaltenen Vorgang geschieht, während im *εὐχαριστήσατε* jenes in c. 9 näher bestimmte Danksagen liegt.

Nun aber der Plural? Wem gelten diese Forderungen? Soll die ganze Gemeinde diese liturgischen Handlungen vornehmen? Die protestantische Forschung entscheidet sich für letzteres und findet so in der Didache schon ihre Anschauungen über ein allgemeines Priestertum bestätigt.[1]) Wir verweisen auf die unten zitierten, gerade bezüglich dieses Punktes sehr belehrenden Ausführungen Jacquiers. Auch in Bezug auf die Taufe steht der Plural: „Taufet also“, c. 7, 1, was ja ebenfalls an die ordentlichen Vorsteher der Gemeinde gerichtet ist. Nebstdem beachte man, daß bis zu c. 7, wo diese liturgischen Vorschriften beginnen, die Didache immer in der zweiten Person des Singular spricht, wo sie sicher sittliche Verhaltungsmaßregeln für die ganze Gemeinde aufstellt. Dann erklären sich aber die verschiedenen Arten der Anrede leicht aus dem Zwecke des Buches, den Missionären einerseits und anderseits den Neubekehrten als eine Art Handbuch zu dienen. Gerade die Art, wie c. 15 mit 14, wo vom eucharistischen Opfer die Rede war, verbunden wird, beweist,

---

[1]) Vergl. Harnack (Texte und Untersuchungen II, a. a. O. S. 93 bis 157). „Das ganze Buch, besonders das c. XV über die Episkopen und Diakonen Gesagte, zeigt, daß der Verfasser nur eine Klasse von Geehrten in der Gemeinde kennt, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen in ihrer Eigenschaft als ministri evangelii . . . so sind unsere bisherigen Vorstellungen von der Natur des Amtes in der Christenheit durchgreifend, wenn man sich dieses Ausdruckes, der anachronistisch ist, bedienen darf, im Sinne des Protestantismus zu berichtigen.“ S. 94 f. Vergl. auch S. 157: „Schlußergebnis“. Dagegen Jacquier l. c. chap. VI: le ministère chrétien p. 216—257. Harnack hat übrigens selbst a. a. O. das Material geboten, an Hand dessen sein Schluß zurückgewiesen werden kann. Wir können nicht auf diese Frage eingehen; nur nach genauesten Detailuntersuchungen läßt sich diese weitgreifende Frage in etwa befriedigend lösen und selbst dann werden viele Schlüsse, ob des ungenügenden Quellenmaterials, eben nur den Wert von mehr oder minder begründeten Hypothesen haben.

daß man die Bischöfe und Diakonen nicht als „bloße Diener am Wort“ betrachten darf, sondern sie als Vollstrecker der eben (c. 14) erwähnten liturgischen Funktion ansehen muß. Denn c. 15 wird, sie betreffend, eingeschärft, sie sollen durchaus würdige Männer sein und als Grund angegeben, daß eben das Opfer ein reines sein muß. Dieser Sinn allein wird dem Worte *οὖν* gerecht.[1]) Wenn dann den Propheten nach c. 10, 7 zu gestatten ist, „Dank zu sagen, so viel sie wollen,“ so bietet diese Bemerkung keine Schwierigkeit, sei es, daß man sie einfach als Verkündiger der Lehre oder auch als Vollstrecker liturgischer Funktionen ansieht.[2])

Was schließlich noch die beiden Ausdrücke *εὐχαριστία* und *κλάσμα* betrifft, so bedeutet jenes einmal (c. 9, 1) den Ritus, die liturgische Feier, das zweite Mal aber (c. 9, 5) die hl. Nahrung oder die geheiligten Elemente selber, während *κλάσμα* das in den höheren Zustand erhobene Brot bezeichnet. Für die Feier als Ganzes hat die Didache bereits den Ausdruck: *κλάσις τοῦ ἄρτου*.

2. Der hl. Ignatius von Antiochien.

In seinen Briefen[3]), die dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehören, kommt der hl. Ignatius, außer häufigen mehr oder minder deutlichen Anklängen (z. B. ad Trall. 8; ad Rom. 4 u. 7; ad Eph. 5), dreimal ausdrücklich auf die Eucha-

---

[1]) Harnack hat im Artikel: Apostellehre (Realenc. von Herzog 3. Aufl. I. S. 713) auf dieses *οὖν* aufmerksam gemacht, den Vorstehern auch einen liturgischen Charakter zuerkannt.

[2]) Vergl. Jacquier l. c. p. 223—231.

[3]) S. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl. S. 27 ff.; Geschichte der altkirchlichen Liter. I, S. 119 ff. Ehrhard, Die altchristl. Literatur, S. 86 ff. — Zu unserm Gegenstand erschien noch kürzlich (im Jahre 1901) das Werk von Stahl, Patristische Untersuchungen, wo S. 121 ff. die Eucharistie bei Ignatius behandelt wird. — Vergl. Rückert: Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte. Leipzig 1856. S. 301—5.

ristie zu sprechen. An die Ephesier schreibt er im 20. Kapitel[1]): „Unterwerfet euch dem Bischof und dem Presbyterium, da wir ein Brot brechen, welches eine Arznei der Unsterblichkeit ist und ein Mittel, nicht dem Tode anheimzufallen, sondern ewig in Jesus Christus zu leben.“ An die Philadelphier schreibt er im vierten Kapitel[2]): „Suchet an einer Eucharistie teil zu nehmen; denn es ist nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, nur ein Altar, wie nur ein Bischof.“ Endlich an die Smyrnaer im sechsten Kapitel[3]): „Von der Eucharistie und dem Gebet halten sie sich fern (nämlich die Doketen), weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater aus Barmherzigkeit wieder auferweckt hat“; und c. 8: „Jene Eucharistie soll als gültig angesehen werden, welche unter dem Bischof sich vollzieht oder durch einen, dem er es aufgetragen.“

Ein Umstand fällt hier gleich auf, nämlich daß die Elemente Brot und Wein scheinbar ganz vernachlässigt sind. Der Wein wird gar nicht genannt, das Brot nur fast wie zufällig in der zuerst angeführten Stelle. Also schließt Harnack[4]): „Vom Weine ist nicht die Rede, sondern vom Brot und dann vom geistlichen Essen und Trinken. Dieses gehört zur Sache. Das was gegessen wird (Brot), gehört auch zur Sache, aber beim Trunk kommt es nur auf das Trinken an, nicht auf die Art des Getränkes.“ Dem ist aber nicht so. Während das

---

[1]) Zitate nach Lightfoot, The apost. Fathers, II Part, Vol. II. *Συνέρχεσθε . . . ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.* Ad Eph. 20.

[2]) *Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σάρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος.* Ad Philad. 4.

[3]) *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Ad Smyr. 6. Und *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Ibid. c. 8.

[4]) Brot und Wasser usw. S. 138.

Brot ausdrücklich (ad Eph. 20) genannt wird, sind Brot und Wein in dem μιᾷ εὐχαριστίᾳ von c. 4 ad Phil. eingeschlossen; denn dieser Begriff wird ausdrücklich als zusammenfassender gekennzeichnet durch das sich sofort anschließende Glied μία σάρξ, ἓν ποτήριον; daß im Kelche Wasser gewesen sei, kann nicht mit Grund behauptet werden; ein Blick auf das aus früheren und späteren Quellen Bekannte lehnt diesen Schluß aufs entschiedenste ab, und Ignatius selber bietet dieser Behauptung keine Stütze.

Noch eine zweite Wahrnehmung drängt sich aus den obigen Zeugnissen auf, nämlich, daß die Eucharistie wahrhaft Christi Fleisch und Blut enthalte. Denn was sagt die Stelle im Smyrnaerbrief anderes, als daß die Eucharistie Jesu Fleisch sei, selbst mit der näheren Bestimmung: das für unsere Sünden gelitten hat und auferstanden ist? Und was sagt die Mahnung an die Philadelphier, an einer Eucharistie festzuhalten, weil es nur ein Fleisch und ein Blut Jesu Christi gebe, anderes? Und die Vermittlung der Unsterblichkeit und Bewahrung vor dem Tode, die als Wirkung des gebrochenen Brotes dargestellt werden (ad Eph. 20), was besagt das anderes, als die wahre Gegenwart von Christi Fleisch und Blut? Steitz[1]) bemerkt auch mit Bezug auf die angeführten Stellen: „In der Tat scheint hier bereits alles zusammengefaßt, was im Verlauf der folgenden Entwickelungsgeschichte sich nur allmählich aus dem theologischen Denken herausgebildet hat. Die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl oder die absolute Identität des eucharistischen und erhöhten Leibes, das Resultat der abendländischen und der morgen-

---

[1]) Steitz: Jahrbücher f. deutsche Theol. IX. S. 418. Man beachte, wie diese Stelle die ganze Auffassungsweise des Verfassers, wie übrigens auch weiter protestantischer Kreise, von der Eucharistie charakterisiert. Gerade die vorgefaßte Meinung von einer solchen Entwickelung, die sich in dieser Weise aus den Vätern einfach nicht nachweisen läßt, ist das größte Hindernis einer unbefangenen Exegese. Und es ist ganz unbillig, da dem katholischen Theologen gebundene Marschroute vorzuwerfen.

ländischen Entwickelung; ferner die Beziehung des eucharistischen Genusses auf die Unsterblichkeit; endlich der doppelte Charakter der Eucharistie als Opfer und Sakrament." So auch Höfling.[1]) Dann aber erklären Steitz und Höfling, mit denen hierin auch Dorner[2]) und von der Goltz[3]) übereinstimmen, man könne diese Texte nur im geistigen Sinne verstehen. Die Gründe hierfür sind bei all den Genannten ungefähr dieselben und laufen, genau betrachtet, auf diesen einen hinaus: Fleisch und Blut Christi werden von Ignatius oft im bildlichen Sinne gebraucht.[4])

Wirklich stehen Fleisch und Blut Christi figürlich ad Trall. 8: „Befestigt euch im Glauben, welcher Fleisch Christi und in der Liebe, welche Blut Jesu ist."[5]) Der Ausdruck bietet einige Schwierigkeit. Wie kann *πίστις* denn *σάρξ Κυρίου* und *ἀγάπη αἷμα Χριστοῦ* heißen? Lightfoot[6]) findet eine indirekte Beziehung auf die Eucharistie und versteht Glaube und Liebe als Fleisch und Blut Christi, insofern sie die Substanz des christlichen Lebens und die Kraft des sittlichen Handelns ausmachen. Diese Erklärung läßt sich kaum aufrecht erhalten. Ignatius warnt eben die Adressaten sehr eindringlich vor den Doketen, sowohl in den vorausgehenden, wie in den folgenden Kapiteln, ihnen die wahre Menschheit

---

[1]) Höfling: Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erlangen 1851. S. 37 ff.

[2]) Dorner: Geschichte der Person Jesu Christi, I, 159.

[3]) Von der Goltz: Ignatius von Antiochien in Texte und Untersuchungen 12, S. 72 ff. Über ihn s. Stimmen aus Maria-Laach. 1896, 10 H. S. 453—59: „Ignat. v. Antiochien u. protest. Wissensch."

[4]) Steitz entwickelt, um den geistigen Sinn zu begründen, das ganze System Ignatius' a. a. O. 417—29 und findet, daß wie das Evangelium das verbum audibile, so die Eucharistie als Handlung das verbum visibile sei, beides darum im geistigen Sinne Fleisch Christi heiße. S. dagegen Stahl a. a. O. S. 126 ff.

[5]) *ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ Κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Ad Trall. 8.

[6]) The apost. Fathers II. p. 171, zur Stelle: Faith is the flesh, the substance of the Christian life; love is the blood, the energy courring through its veins. Dagegen Zahn, Ignatius v. Ant. S. 349 ff.

Jesu auf eine ganz graphische Weise darstellend, z. B. c. 9. Da wird die Mahnung zur Treue im Glauben und in der Liebe, mit dem Zusatz, das sei das Fleisch Christi und sein Blut, am natürlichsten so verstanden: „Unser Glaube und unsere Liebe führen uns zu Jesu wirklichem Fleisch und Blut, sie zeigen und offenbaren uns sein Fleisch und Blut; also Inhalt des Glaubens und der Liebe ist Christi wirkliches Fleisch und Blut.“ Daß man das „ἔστιν“ bei Ignatius in diesem weitern Sinne, wozu der Zusammenhang drängt, fassen darf, ergibt sich aus der anerkannten Prägnanz der ignatianischen Ausdrucksweise und hat seine Parallelen in Rom. 7 und in Phil. 5.

Gerade die letztgenannte Stelle, Phil. 5[1]), die nach Steitz, Höfling u. a. auch die figürliche Auffassung von „Fleisch Christi“ verlangen soll, ist recht charakteristisch. Der Heilige bittet ums Gebet, damit er sicher die Gnade des Martyriums erlange *προσφυγών τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*. Das *ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ* kann nun einen doppelten Sinn haben: „wie zum Fleische Christi, wie wenn es das Fleisch Christi wäre“ oder aber: „als zum Fleische Christi, das (in gewissem Sinne) Fleisch Christi ist, *ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ*.“ Man sieht, nach dem ersten Sinne wäre das Evangelium nicht selber Fleisch Jesu genannt, sondern nur dem wirklichen Fleisch Jesu verglichen, also „Fleisch Jesu“ nicht figürlich angewendet. Richtiger aber ist nach dem Zusammenhang der zweite Sinn: „das (in gewissem Sinne) Fleisch Jesu ist.“ Da liegt nun aber gerade in dem „ἔστιν“, das der elliptische Satz *ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ* einschließt, der weitere Sinn: „das Evangelium zeigt, offenbart Jesu Fleisch und Blut; der historische Jesus ist sein Inhalt,“

[1]) Vergl. auch die von Lightfoot angeführten Parallelstellen a. a. O. S. 260. Anm. Von Phil. 5 sagt er richtig: The metaphor is eucharistic; ebenso von den zitierten Parallelstellen. Ignatius ist so von Gedanken an die Eucharistie beherrscht, daß sie ihm viele Bilder leiht zum Ausdruck seiner Ideen.



wie die folgenden Sätze des gleichen Kapitels noch näher ausführen.

In Smyrn. 1 und 3, die Steitz und Höfling (a. a. O.) unglücklicher Weise auch für ihre Ansicht heranzuziehen suchen, ist noch offenbarer von Christi wirklichem Fleisch die Rede, was gleichfalls gilt von Smyrn. 6; Eph. 20; Magn. 1. In allen Briefen, außer etwa ad Rom. und Polyc., kämpft eben Ignatius mehr oder weniger gegen die Doketen. Da schwebt ihm beständig der Gedanke vor an Christi wirkliche menschliche Natur, woran wir in Glaube und Liebe halten sollen, worauf Glaube, und Liebe, und Evangelium, und Propheten, und Apostel (Phil. 5) immer hinweisen. Böten indeß alle diese Stellen einen figürlichen Sinn, so wäre der Schluß noch immer willkürlich: nun sei in den von der Eucharistie handelnden Stellen *σὰρξ* und *αἷμα* auch figürlich zu deuten[1]); letztere Stellen verbieten eine solche Interpretation, sowohl durch ihren Wortlaut als nach dem Kontext und dem ganzen Ideengang des hl. Bischofs.

Betrachten wir noch einmal genau ad Smyrn. 6. Namentlich in diesem Briefe bekämpft der Heilige den Doketismus mit aller Energie.[2]) Im sechsten Kapitel stellt er den Grundsatz auf: Glaube und Liebe zu Jesus Christus ist alles; das aber haben diese Leute, die Christus nicht als *σαρκόφορος* anerkennen, nicht. Dann zählt er ihr ganzes Sündenregister auf, das eben aus dem Mangel an *πίστις* und *ἀγάπη* entspringt; als Höhepunkt ihrer Sünden aber erscheint der Vorwurf, *εὐχαριστίας ἀπέχονται.* Sehen wir ganz ab vom zweifelhaften *τῇ δωρεᾷ* in c. 7, das Lightfoot (a. a. O. S. 307) nicht auf die Eucharistie beziehen will, und ebenso vom folgendem *ἀγαπᾶν,* das Cotelier, Hefele, Zahn u. a. von der Agape im engern Sinn verstehen wollten, die Stelle von c. 6 ist über jeden

---

[1]) Mit Recht tadelt Stahl a. a. O. das Verfahren Höflings und anderer, sicheren Zeugnissen durch zweifelhafte ihre Beweiskraft zu nehmen.

[2]) Vergl. Lightfoot a. a. O. S. 173. Anm. 8. C. 5 nennt die Doketen Advokaten des Todes und *νεκρόφοροι.*

Zweifel erhaben. Kann *σάρκα εἶναι* hier bildlich genommen werden?

Ignatius will nicht eigentlich von der Eucharistie sprechen, sondern nur die Schlechtigkeit der Doketen beleuchten und dadurch die Smyrnaer vor ihnen warnen. Das größte Zeichen ihrer Bosheit ist das, daß sie nicht einmal an der Eucharistie teilnehmen, weil sie nicht zugestehen, daß sie Christi Fleisch ist. Das kann nichts anderes bedeuten als: die Eucharistie ist zwar Christi Fleisch und Blut, aber diese Leute geben das nicht zu. Und um keinen Zweifel zu lassen, was für ein Fleisch er meine, fügt er hinzu, das für uns gelitten hat und auferweckt wurde. Hätte nun Ignatius und mit ihm die Kirche die Eucharistie als eine (irgendwie) figürliche Darstellung von Christi Fleisch betrachtet, so hätte er unmöglich den Gegnern das *διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν* vorwerfen können; denn sofort hätten diese mit Recht erwidert: auch ihr Katholiken bekennet nicht, daß die Eucharistie Christi Fleisch sei, euch ist sie ja nur eine Figur davon.

Aber vielleicht eine Figur des wirklichen Fleisches? Da wäre noch der Gegensatz gegen die Doketen und damit die Kraft des Argumentes gewahrt. Doch dann wäre es für die Doketen leicht gewesen, aus der bloßen Figürlichkeit der Eucharistie auf die bloße Figürlichkeit des Figurierten, nämlich des Leibes Christi zu schließen; zudem wäre auch für sie kein Grund vorhanden gewesen, dann eine andere „Eucharistie“ zu halten (c. 8), da der Unterschied zwischen ihrer und der katholischen Eucharistie nur noch für ein an subtile Distinktionen gewöhntes Denken bemerkbar gewesen wäre.

Die vorliegende Stelle führt aber noch einen Schritt weiter; sie sagt unzweideutig, daß die Elemente verwandelt sind. Die Eucharistie wird schlechthin Christi Fleisch und Blut genannt, und das Fleisch der Eucharistie erscheint zugleich als identisch mit dem am Kreuze für uns getöteten Leibe Christi.

Ebenso entschieden muß man den figürlichen Sinn von *σάρξ* und *αἷμα* in Phil. 4 ausgeschlossen finden. Mit er-

greifendem Ernst mahnt der Heilige die Philadelphier, sich vor den Schismatikern zu hüten, „die nicht eine Pflanzung des Vaters sind" (c. 3), und führt ihnen jene herrliche Reihe von Motiven der Einheit vor (c. 4): „Suchet an einer Eucharistie teilzunehmen." Warum? „Denn es ist nur ein Fleisch Jesu Christi und nur ein Kelch der Vereinigung mit seinem Blute, nur ein Altar, nur ein Bischof, nur ein Priestertum." Das Gebot an einer Eucharistie teilzunehmen wird begründet durch den Hinweis, daß nur ein Fleisch Jesu Christi ist und nur ein Kelch der Vereinigung mit seinem Blute.[1]) Wäre nun aber die Eucharistie nach Ignatius nur eine Figur von Christi Fleisch und Blut, so könnte er nicht so argumentieren. Denn „Figur des Leibes Christi" ist ein so dehnbarer und unbestimmter Begriff, daß man ihn auf jede beliebige Art der Eucharistie anwenden könnte. Nur, wenn in der Eucharistie wahrhaft Fleisch und Blut, kann es „eine einzige Eucharistie" geben, „da es nur ein Fleisch und Blut Christi gibt."

Wenn endlich dem „gebrochenen Brote" jene großen Wirkungen zugeschrieben werden, daß es als Träger von Unsterblichkeitskräften erscheint und als Gegenmittel gegen den Tod, so schloß selbst Rückert[2]) daraus, daß es nicht bloßes Brot, ja nicht einmal bloß gesegnetes Brot sein kann, sondern daß ihm eine höhere Natur eignen muß.

Steitz und von der Goltz bemühen sich nachzuweisen, daß das ganze System der ignatianischen Theologie die Realpräsenz an den genannten Stellen ausschließe. Wohl geht, wie von der Goltz S. 11 richtig betont, ein Zug unverkennbar durch alle sieben Briefe des hl. Ignatius: die zentrale

---

[1]) Wir fassen das Blut als das Einigende, nicht wie Rückert a. a. O. S. 304 als das Geeinte. Der Sinn ist dann der: „es ist ein Blut, das uns alle durch die Teilnahme an ihm zur Einheit verbindet," das fügt sich am besten in den Zusammenhang. Völlig auszuschließen scheint die sonderbare Erklärung von Steitz (a. a. O.), hier werde die Gemeinde selbst als *αἷμα Χριστοῦ* bezeichnet.

[2]) A. a. O. S. 303.

Stellung, welche Jesus Christus im Denken und Empfinden des Bischofs einnimmt; wohl ist mit Steitz[1]) zu sagen, daß der Grundgedanke bei Ignatius die ἕνωσις mit Christus sei, allein wie ergibt sich auf solcher Grundlage der Schluß: also ist Jesu Fleisch und Blut nicht wahrhaft in der Eucharistie gegeben? Drängt nicht vielmehr diese Voraussetzung zum gegenteiligen Schlusse?[2])

Ignatius wird ganz beherrscht vom Gedanken an Jesus Christus; Glaube an Christus, Liebe zu Christus ist ihm alles, und er hat nur eine Sehnsucht: „Das Brot Gottes will ich, welches ist das Fleisch Christi, und den Trank will ich, sein Blut, welcher ist die unvergängliche Liebe.“[3]) So stellt sich ihm die Vereinigung mit Jesus, und selbst die endgültige Verbindung mit seinem Erlöser durch den Tod, nicht anders dar, als unter dem Bilde der eucharistischen Vereinigung. Diese ist ihm Vorbild für die höchste und wahrste Kommunion, für die ewige Vereinigung mit Christus. So sehr nötigen auch die ignatianischen Gedanken zur Annahme der wirklichen Gegenwart von Christi Fleisch und Blut.

Unbefangenere protestantische Erklärer erkennen das auch rückhaltlos an, wie Zahn[4]), Kahnis[5]), Rückert[6]) und andere. Was bei Ignatius stärker, als bei jedem andern Zeugen hervortritt, und durch alle Briefe machtvoll hindurchklingt, ist

---

[1]) Steitz unterscheidet diese ἕνωσις in eine doppelte: σαρκική und πνευματική. Wie aber dadurch seine Ansicht bewiesen wird, ist nicht ersichtlich.

[2]) Döllinger, a. a. O. S. 102.

[3]) Rom. 7. Wir beziehen diese Worte nicht unmittelbar auf die Eucharistie; das Verlangen des Heiligen geht nach der Vereinigung mit Jesus durch den Martertod, aber diese Vereinigung stellt sich ihm unwillkürlich dar unter dem Bilde der Eucharistie, ein Beweis, wie innig sich sein Geist die Verbindung der Seele mit Christus durch die Eucharistie dachte und in anderer Art auch ein sehr starkes Argument gegen jede figürliche Auffassung.

[4]) Zahn: Ignat. v. Antioch. Gotha 1873. S. 338 ff.

[5]) Kahnis: Die Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1831. S. 176 ff.

[6]) A. a. O. S. 301—5.

der Gedanke, daß die Eucharistie das Mittel ist, aufs innigste die Seele mit Christus zu vereinigen, und daß ihr Genuß die Unsterblichkeit zur Folge hat.

Zweites Kapitel.

Die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts.

3. Der hl. Justinus.

Justin[1]) handelt an sieben Stellen von der Eucharistie. Harnack[2]) suchte aus ihnen zu beweisen, Justin kenne als zweites eucharistisches Element nur Wasser. Aus dieser Voraussetzung leitet er sodann eine Reihe der weitgehendsten Folgerungen ab; insbesondere baut er darauf den Schluß, die Stiftung Jesu sei ursprünglich so verstanden worden, daß ihr Segen nicht an Brot und Wein hafte, sondern am Essen und Trinken, an der einfachen Mahlzeit, die Art des Trankes aber gleichgültig sei (S. 137). Die Kritik hat sich allgemein ablehnend gegen diese Hypothese verhalten. Besonders erhob sich dagegen Zahn[3]), der mit starken Gründen die Neuerung bekämpfte und auch gegen die übrigen von Harnack daselbst vertretenen Anschauungen entschieden Stellung nahm; in seiner Antwort in der Theol. Lit.-Ztg. 1892, S. 373—378, hielt Harnack seine Ansicht aufrecht, ohne indessen stärkere Gründe für sie beizubringen. Nachher trat auch Jülicher[4])

---

[1]) S. Bardenhewer, Patrol. 2. A. S. 43ff.; Geschichte der altkirchl. Liter. I. S. 190ff. Ehrhard, Die altchristl. Liter. S. 217ff.

[2]) Brot und Wasser, die eucharist. Elemente bei Justin, in Texte und Untersuch. VII, 2, 1891. S. 115—144.

[3]) Zahn: Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen 1892.

[4]) Jülicher: Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in Theol. Abhandlungen Karl v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg i. B. 1892. S. 215—250.

dieser Auffassung entgegen, indem er zum Schlusse noch einen Exkurs über das ursprüngliche κυριακὸν δεῖπνον anfügt. Auch Funk[1]) unterzog jene Ausführungen über Justinus einer eingehenden Kritik und kommt zu einem verwerfenden Ergebnis. Zuletzt hat Grafe[2]) noch einmal in Kürze die verschiedenen Kritiken zusammengestellt und ihrem ablehnenden Urteil sich angeschlossen.

Harnack gelangt (a. a. O. S. 129) nach Untersuchung „aller Stellen, in denen Justin, abgesehen von Apol. I, 65—67, auf das Abendmahl zu sprechen kommt oder in denen wir eine Erwähnung desselben erwarten," zu folgendem Ergebnis:

1. „Justin hat niemals vom Wein im Abendmahl gesprochen. — 2. An der einzigen Stelle (Dial. 70), wo er die im Mysterium verwendete Flüssigkeit nennt, spricht er von Wasser, indem er sagt, daß das „ὕδωρ πιστὸν" des Propheten der eucharistische Kelch sei. — 3. An den sechs Stellen, wo er die Worte im Segen über Juda (Gen. 49, 8—12, vom Weinstock, Wein und Traubenblut) erklärt oder heranzieht, hat er nie an das Abendmahl gedacht, sondern an anderes, und selbst dort, wo er Christus und Dionysos vergleicht, findet er das tertium comparationis im Weinstock und im Esel, bezieht aber jenen nicht auf das Abendmahl. — 4. In den Text des Justin ist an den beiden letztgenannten Stellen οἶνος (für ὄνος) eingesetzt, d. h. gefälscht worden, und damit ist nun allerdings eine Parallele zwischen dem Abendmahl und den Dionysosmysterien hergestellt."

Dann wendet er sich den fünf Stellen über die Abendmahlselemente in dem Abschnitt Apol. I, 65—67 zu, von denen aber zwei, weil über die „Zusammensetzung des Trankes" nichts sagend, indifferent sind und nur drei für die Untersuchung bleiben. An der ersten (c. 65) gelingt es leicht, das καὶ κράματος auszumerzen, weil es „eine wunderliche Rede-

[1]) Funk: Theol. Quartalschr. Tübingen 1892. S. 643—659.

[2]) Grafe in Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1895: Die neuesten Forschung. über die urchristliche Abendmahlsfeier. S. 101—139.

weise" ist und weil es „zum Glück" in einer zweiten unabhängigen Handschrift — dem Ottobonianus — fehlt. An den beiden andern Stellen gelingt es eben so leicht das *οἶνος* (Apol. I, 65 und 67) zu entfernen, weil zweimal Dial. 69 und Apol. I, 54 *οἶνος* und Apol. I, 65 *καὶ κράματος* „eingeschmuggelt" worden seien. Also ist auch an diesen beiden Stellen einfach „*ἄρτος καὶ ὕδωρ*" zu lesen statt *ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ* (S. 130f.).

Was nun die zuerst angeführten Stellen, außer denen im Abschnitt Apol. I, 65—67 anbetrifft, so geben wir zu, „daß darin Justinus niemals ausdrücklich vom Wein im Abendmahl gesprochen hat", ebenso, „daß er das *ὕδωρ πιστόν* des Propheten Js. 33, 16 in Dial. 70 auf den eucharistischen Kelch bezieht." Doch folgt aus letzterem nicht im mindesten, daß er etwa gegen den Wein gleichgültig gewesen wäre. Er beweist dort gegen Tryphon, wie in Christus alle alten Prophezeiungen sich erfüllt haben, und wie die Mithrasmysterien selbst nur Verzerrungen jener Prophezeiungen seien; das weist er nun bezüglich eines bestimmten Punktes nach aus Js. 33, 13—19. Sobald das Zitat zu Ende ist, wird er durch den Ausdruck v. 16; „Brot wird ihm gegeben werden," auf den Gedanken an das Abendmahl geführt und geht ihm nach, da das systematische Verfolgen einer Idee eben nicht seine Sache ist. Nachher nützt er noch andere Momente des prophetischen Zitates, ebenfalls in freier Weise, aus. So ist denn 1. die Erwähnung des Abendmahles an dieser Stelle, im Anschluß an Js. 33, 16, nicht unmittelbar beabsichtigt, sondern mehr nur zufällig veranlaßt; 2. liegt auch in der Schriftstelle selbst nicht eine direkte Beziehung auf die Eucharistie, und 3. lassen sich doch zwei Momente nennen, die auf die Eucharistie passen konnten und das genügte zu dieser Hinbeziehung, auch wenn das dritte (dort *ὕδωρ*, hier *οἶνος*) nicht mehr paßte.

Daß Justin die sechs Stellen, wo der Segen über Juda erklärt oder herbeigezogen wird, nicht aufs Abendmahl bezieht ist ebenso wahr, als der damit beabsichtigte Schluß unrichtig

ist. Nicht nur daß Harnack irrt, wenn er sagt, die Späteren hätten allgemein diese Worte auf die Eucharistie angewendet (— die Belege aus verschiedenen Vätern haben Jülicher und Zahn a. a. O. beigebracht —), diese Nichtbeziehung ist ja an sich etwas ganz Gleichgültiges. Man dürfte daraus nicht einmal dann etwas folgern, wenn sie viel stärker auf dies Geheimnis hindeuten würden, da an all den Orten, wo von der Weissagung die Rede ist, der Gedanke an die Eucharistie überhaupt fern liegt (Dial. 63, 69, 76, 52—54; Apol. I, 32, 54). Allein die Worte jenes Segens sind auch derart, daß man zunächst gar nicht ans Abendmahl, sondern vielmehr ans Leiden Christi denkt, und so hat sie Justinus denn exegetisch auch ganz richtig auf Jesu Passion bezogen, und man wäre eher überrascht, wenn er die erstere Deutung gewählt hätte. Jedenfalls kann also hieraus nichts gefolgert werden betreffs des Heiligen Anschauung über die Eucharistie. Es ist endlich zuzugeben, daß Apol. I, 54 und Dial. 69 *οἶνος* für *ὄνος* später eingesetzt wurde[1]), obschon es nicht nötig ist, eine absichtliche Fälschung anzunehmen, da es sich aus Unverstand hinlänglich erklärt und die Korrektur gar keine glückliche ist. So spricht denn unser Zeuge an keiner der betrachteten Stellen vom Wein im Abendmahl; an keiner derselben erwartet man aber auch dessen Erwähnung, und so lassen sie unsere Frage offen.

Die Entscheidung hängt somit am berühmten Abschnitt c. 65—67 der ersten Apologie. Die Beweise, mit denen Harnack „*καὶ κράματος*“ aus c. 65 und *οἶνος* aus 65 und 67 ausscheiden will, sind äußerst schwach, vielmehr Vermutungen denn Beweise. Gerade das „Wunderliche“ des Ausdrucks *καὶ κράματος* ist eher Beweis für dessen Echtheit, wie Zahn (S. 14) treffend hervorhebt. Die Berufung auf den Ottobonianus beweist wenig, da dieser einen sehr fehlerhaften Text darbietet. Duchesne gibt auch im Bulletin critique 1892 (p. 283) eine ganz gute Erklärung davon.[2])

---

[1]) S. Funk a. a. O. 651. [2]) Weiteres bei Funk a. a. O. S 654.

Ebenso wenig darf man das *οἶνος* als „eingeschmuggelt“ erklären. Jene frühere Interpolation von *οἶνος* für *ὄνος* (Apol. I, 54 und Dial. 69) beweist hier gar nichts, da dort die Interpolation leicht und naheliegend war, hier aber eine große Veränderung des Sinnes zur Folge hätte. Jülicher (S. 222) und besonders Zahn (S. 16ff.) weisen noch darauf hin, was für Rätsel uns durch diese Hypothese aufgegeben würden. — Man denke nur einerseits an die große Bedeutung und das außerordentliche Ansehen des Apologeten, der hier nicht als Privatmann spricht[1]), sondern „in Ephesus und Rom, ja in der Christenheit, zu Hause“[2]) den christlichen Gemeindegottesdienst schildert, der zu Rom in gleicher Weise wie in Kleinasien gefeiert wurde[3]) — andererseits an die ganze christliche Literatur vor und nach ihm, die im Morgen- und Abendland nichts von einer solchen Feier mit Wasser weiß. Letztere Tatsache allein würde voll und ganz genügen, uns über den Inhalt des *ποτήριον* beim hl. Justinus jeden Zweifel zu benehmen, selbst wenn die Ausdrücke *καὶ κράματος* und *οἶνος* an den entscheidenden Stellen völlig fehlten.

So ergibt sich aus dem Gesagten der zweifellose Schluß: die eucharistischen Elemente bei Justinus sind Brot und Wein, dem Wasser beigemischt erscheint.[4])

Gehen wir nun zur Frage nach deren Bedeutung über.

---

[1]) Döllinger: Eucharistie 28.

[2]) Harnack a. a. O. S. 131.

[3]) Das folgt aus der ep. ad Vict. (Euseb. h. e. V, 24), wo Papst Anicet den hl. Polykarp nach alter Sitte als Zeichen der gegenseitigen Einheit die Eucharistie feiern läßt. Sicher hätte Polykarp eine wichtigere Abweichung in der Feier zu Rom getadelt. Es folgt aber noch mehr aus den anderen Zeugnissen.

[4]) Zahn (a. a. O. S. 14) gibt aus Pauly: Realenc., als üblichste Mischungsverhältnisse an, daß das Wasser sich zum Wein verhielt wie 3 : 1 oder 2 : 1 oder höchstens 3 : 2. — Ein Grund, warum Justin so auffallend das Wasser hervorhebt, mag mit Zahn (S. 14f.) richtig darin erblickt werden, daß der Apologet absichtlich die Einfachheit des gottesdienstlichen Mahles betont, gegenüber Verleumdungen, wie sie z. B. aus Min. Fel. Octav. c. 9, oder Tert. apol. 39 uns bekannt sind.

Im 65. Kapitel der größeren Apologie beschreibt der Heilige den christlichen Gottesdienst[1]), wie derselbe nach eben geschehener Taufe in Gegenwart der Neophyten vollzogen wird; c. 67 schildert die gleiche Feier, wie sie am Sonntag vor dem ganzen Volk (aus Stadt und Land) am gemeinsamen Versammlungsorte abgehalten wurde. Das Volk bringt die Gaben an die Cancellen, wo sie von den Kirchendienern in Empfang genommen werden. Nun ist die Tätigkeit des Volkes — durch *προσφέρεσθαι* bezeichnet — zu Ende und es beginnt der *προεστιὼς τῶν ἀδελφῶν* sein Amt.[2]) „Er nimmt die Oblata: Brot und den Kelch mit Wasser und Wein, und sendet Lob und Preis zum Vater des All empor durch den Namen des Sohnes und des hl. Geistes; und nachdem er ein langes Danksagungsgebet für diese seine Gaben geendet, ruft das ganze anwesende Volk bestätigend aus: Amen, d. h. es geschehe."[3]) Aus dem was in c. 65 und 67 vorliegt, erfahren wir noch nichts anderes über Brot und Wein, als daß sie in der Hand des Priesters[4])

---

[1]) Über den doppelten Gottesdienstbericht c. 65 u. 67 vgl. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870. S. 91 ff. — Über den Sonntag überhaupt: Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christl. Jahrhundert. Tübingen 1873. S. 246—255. Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter. Erlangen 1854. — C. 67 heißt der Sonntag *τῇ τοῦ ἡλίου ἡμέρᾳ*; in der Didache c. 14, 1 *κυριακή*; vgl. hierüber Probst: Kirchl. Diszipl. S. 247.

[2]) Über das Liturgische dieser Feier s. Probst: Liturgie, S. 98 ff. Wie die Oblation der Gaben genau stattfand, erfahren wir nicht; am nächsten liegt, daß sie das Volk herbeibrachte und die Diakonen und die übrigen untergeordneten Kirchendiener sie in Empfang nahmen. Die c. 67 erwähnte Sammlung scheint eine eigens für die Armen und Notleidenden bestimmte Kollekte gewesen zu sein; cf. Kraus, Realenc. S. 311 f.

[3]) S. c. 65 u. 67. Wir zitieren nach Migne.

[4]) So übersetzt man *προεστώς τῶν ἀδελφῶν* mit vollem Rechte. Er erscheint nicht als eine Person, deren Verrichtung ebenso gut — ob auch mit gemeindlicher Genehmigung — eine andere vollziehen könnte. Sie wird, Dial. 117, genau bestimmt durch *οὐ δέχεται παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Man wundert sich billig, wie beim Anblick solcher Stellen und ähnlicher der Didache und des

Mittel sind, um Gott zu verherrlichen und ihm zu danken.

Höfling will zwar, entsprechend der ganzen Tendenz seiner Abhandlung über das Abendmahl, auch hier nur Gebetsopfer finden (S. 50ff.); das ließe sich noch mit einigem Schein von Wahrscheinlichkeit behaupten, würde nicht Justin ausdrücklich hervorheben: *οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ ἀναπέμπει*, wodurch doch klar genug ausgesprochen wird: der ganze Vorgang mit den Elementen in Verbindung mit den durch *επὶ πολύ* näher bestimmten Gebeten des Priesters ist die Eucharistie. Gebete gehören dazu, aber Gebete nicht allein, sondern verbunden mit den Elementen; *λαβών* bezeichnet, daß die Elemente als Bestandteil des Opfers aufzufassen sind, ohne indeß genauer über das „Wie“ zu belehren.

Höflings unrichtige Auffassung von den Elementen wird aber noch offenbarer widerlegt durch Dial. 41, wo es heißt: „Über die von uns an allen Orten Gott dargebrachten Opfer, nämlich das Brot der Eucharistie und den Kelch der Eucharistie spricht er schon damals“ (Malach. I, 10—12, der vorher zitiert ist). Hier wird direkt erklärt, welches dieses überall dargebrachte, Gott verherrlichende Opfer sei; es ist *ἄρτος τῆς εὐχ.* und *ποτήριον τῆς εὐχ.* Ähnlich wird Dial. 117 der allgemeine Begriff *θυσίας ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς γίνεσθαι* genau bezeichnet *τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου*. Also das von Malachias verheißene, von Christus erfüllte Opfer findet statt in der Eucharistie von Brot und Wein.

Aus diesen Stellen erfahren wir mit Sicherheit, daß Brot und Wein in irgend welcher Weise Opferelemente sind. Die erste Stelle (Apol. 65 und 67) sagt nichts weiter; die zwei andern (Dial. 41 u. 117) sagen alles das, was im Wort *εὐχαριστία* enthalten ist, dessen Bedeutung bei Justinus wir aber noch nicht kennen.

---

hl. Ignatius, um von den Spätern zu schweigen, Höfling u. a. immer und immer wieder die veraltete Behauptung von einem allgemeinen Priestertum, das hier gelehrt sein sollte, auffrischen mögen. Ein unbefangenes Auge kann das in solchen Texten nicht finden.

In welcher Weise treten nun aber die Elemente ins Opfer ein? Die Antwort muß in dem Vorgang liegen, den wir c. 65 und 67 von dem „Nehmen" der Gaben durch den Vorsteher bis zum „Amen" des Volkes geschildert finden; denn nur an diesen beiden Stellen, die im Grunde, weil ganz dasselbe darstellend, als eine zu nehmen sind, sehen wir die Elemente zur eucharistischen Feier selbst in Beziehung gesetzt. Doch eben über diesen Vorgang lassen uns die genannten Stellen im Unklaren, da sie nur von Gebeten, Preis und Lob und Danksagung vermittels der vorher offerierten Elemente berichten. Aus dieser Unsicherheit aber hilft uns c. 66.[1]) Da erfahren wir zunächst, daß jenes Brot und jener Wein von c. 65 (67), die nach jenem Vorgang durch Diakone den An- und Abwesenden verteilt worden sind, nicht als „gewöhnliches Brot und nicht als gewöhnlicher Trank" empfangen werden. Wir lernen also als Wirkung jenes Vorganges die kennen, daß Brot und Wein nicht mehr ihren gewöhnlichen Charakter besitzen. — Was für ein besonderer Charakter aber ihnen zukommt, erklärt der Heilige[2]): „Wie unser Erlöser Jesus Christus durch Gottes Wort Fleisch geworden, Fleisch und Blut für unsere Erlösung hatte, so sind wir auch belehrt, daß die, durch das von ihm stammende Gebetswort eucharistierte Nahrung, durch welche unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt werden, jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut seien." Fügen wir noch die Quelle bei, aus welcher diese Belehrung — *ἐδιδάχθημεν* — stammt. Es sind die Evangelien, von den Aposteln geschrieben[3]), in denen die erste Abendmahlsfeier berichtet wird.

---

[1]) *Θὐχ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν.* Apol. I, c. 66.

[2]) *Ἀλλ'ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι'εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Apol. I, c. 66.

[3]) Ganz unrichtig erklärt Steitz (J. f. d. Th. IX, Justin, S. 429 bis 443) S. 436 das *ἐδιδάχθ.* von den Evangelien im Gegensatz zur



Vollständig klar und sozusagen allgemein zugegeben[1]) ist es, daß Justin hier von den Elementen aussagt, sie seien Christi Fleisch und Blut geworden. Eine wahre crux interpretum aber ist die Parallele mit der Inkarnation geworden. Ob man indessen diese oder jene Erklärung wähle, so wird das wesentliche Ergebnis dieser Stelle für unsere Frage nicht berührt. Für die Art und Weise freilich, wie der Vorgang sich vollzieht, hat der Sinn der Parallele eine große Bedeutung.

Bei der Erklärung dürfen wir wohl mit vollem Recht absehen von der sonderbaren, aber vereinzelt gebliebenen Interpretation Weizsäckers[2]), der jede Verwandlung von Brot und Wein leugnet und sagt, diese Lehre vom Abendmahl werfe Licht auf die Menschwerdung, empfange nicht Licht von ihr. Wir erklären die Stelle in Kürze so: Justinus, zu den heidnischen Imperatoren sprechend, will das erhabene Geheimnis der Eucharistie ihrem Verständnis etwas näher bringen und darum setzt er es in Vergleich zum anderen Geheimnis, das er schon im vorhergehenden erklärt hatte, zur

---

allgemeinen Kirchenlehre — ein solcher Gegensatz wäre erst zu beweisen. Auch Loofs (R. E.³ f. pr. Th. I. S. 42) weist diese Unterscheidung zurück, gibt dann aber eine ebenso unrichtige Begründung seiner Zurückweisung, indem er sagt: um 150 sei an eine doctrina publica im Sinne einer als Glaubensgesetz aufgestellten Kirchenlehre nicht zu denken. Dieser Satz, an sich zweideutig, ist im Sinne seines Urhebers entschieden falsch und wird durch den ganzen Inhalt der justinischen Schriften, ja schon durch Ignatius widerlegt. Vergl. Rückert a. a. O. S, 392—403, der die gleiche Bemerkung gegen Höfling macht.

[1]) Eine Ausnahme bildet vielleicht Baur in Zellers Theol. Jahrbücher 1857, S. 560, wo er die reale Verwandlung leugnet; das ist zwar etwas unklar gesagt, aber es scheint damit jedenfalls auch die reale Gegenwart verworfen. Auch Hase: Protest. Polemik, Leipzig 1862 (S. 448—499) stempelt auf ganz leichtfertige Weise Justinus zum Symboliker, was der Genannte auch bei allen andern Vätern mit erstaunlicher Kunst zu Wege bringt.

[2]) Weizsäcker: Theol. des Märtyrers Just. in Jahrb. f. d. Theol. XII, S. 96ff.



Inkarnation. Die Tatsache der Inkarnation wird im Vordersatze angeführt, um darauf im Nachsatz die andere Tatsache zu stützen, daß Jesus uns im Abendmahl sein Fleisch und Blut gegeben.[1]) Verwirrung ist wohl hauptsächlich in diese Stelle gekommen durch die Entgegenstellung von *διὰ λόγου θεοῦ* und *δι' εὐχῆς λόγου*. Watterichs Übersetzung[2]), welche Logos beide Mal auf den hl. Geist bezieht, wird mit Recht zurückgewiesen; ihre Begründung, beruhend auf der Behauptung, Justinus nenne den heiligen Geist Logos, ist eine sehr schwache[3]), offenbar erfunden, um die merkwürdige Theorie vom „Konsekrationsmoment" leichter durchzuführen, und sie bringt nur noch größere Verwirrung in den Text hinein. Der hl. Justin will doch nur das zweite Wunder durch das erste erklären und will beide Mal den Grund für das menschlich Unbegreifliche anführen. Es ist ein Gottes Wort; dort das persönliche Wort Gottes, der Logos; hier das von Jesus stammende, darum auch göttliche Wort, das Gebetswort, das sofort auch genannt wird in den Worten der Einsetzung. Wir sehen nicht ein, warum man diese einfache, dem Zusammenhang entspringende Auslegung durch eine erkünstelte ersetzen sollte.[4])

Die Ursache somit, weßhalb die offerierten Elemente wahrhaft Christi Fleisch und Blut werden, ist das von Christus den Aposteln aufgetragene über Brot und Kelch zu sprechende

---

[1]) Vergl. auch die Erklärung von Thiersch: Rudelbachsche Zeitschr. für d. ges. luth. Theol. und Kirche 1841. 2. Qtl., mitgeteilt auch von Höfling a. a. O. S. 54, Anm. Ferner Bonwetsch, Die Dogmengeschichte der alten Kirche. Erlangen 1896, I. S. 423, über diesen Parallelismus.

[2]) Watterich: Konsekrationsmoment, S. 41.

[3]) Gerade im vorhergehenden Kapitel unterscheidet der Heilige: *Πατρὶ, διὰ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου*; s. die gleiche Unterscheidung wenige Kapitel vorher zweimal, wo von der Taufe die Rede.

[4]) Siehe die wesentlich gleiche Erklärung in Ztschr. f. kathol. Theol. 1897, S. 51—107: Die eucharist. Konsekrationsform, S. 66, wo die ganze Frage über die Konsekrationsform einläßlicher erörtert ist und speziell dieser Stelle eine größere Aufmerksamkeit geschenkt wird, als es hier möglich oder zweckentsprechend wäre.

Gebetswort: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Auch Rückert, der unseres Erachtens von den neueren akatholischen Autoren am gründlichsten über diesen Gegenstand geschrieben hat, erklärt S. 397 seines öfter zitierten Buches, daß die Abendmahlsstoffe durch die Machtfülle des Sohnes und die Vermittlung des von ihm geordneten Gebetswortes wirklich Christi Fleisch und Blut geworden seien; somit im wesentlichen dasselbe, was wir bisher gefunden haben. Hingegen, fährt er S. 398 weiter, lehre der Heilige nicht, das eucharistische Brot sei der ehemals gekreuzigte und in den Himmel aufgefahrene Leib und der Wein das einstens aus den Adern geflossene Blut, denn er gebrauche nicht den Artikel, sondern sage einfach *σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*. Allein trotz des Fehlens des Artikels muß diese Identität festgehalten werden; denn *σάρκα* und *αἷμα* sind hinlänglich bestimmt durch die Parallele mit der Inkarnation; wie Jesus damals Fleisch geworden, so ist jetzt sein Fleisch und Blut vor uns: da ist ja im Sinn ganz deutlich die Identität ausgedrückt, wenn auch die Worte, „das gleiche Fleisch und Blut“ fehlen; sodann wird diese Identität noch über jeden Zweifel erhoben durch die scharfe Betonung *ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ*, das heißt doch: des gleichen Fleisch gewordenen Jesu Fleisch und Blut sehen wir hier. Wenn aber das, so kann es kein anderer Leib und kein anderes Blut sein, als das, welches Jesus wirklich hatte.[1])

Wir wissen nun, daß dem Heiligen die Elemente oder Abendmahlsstoffe als Christi Leib und Blut galten. Diesen Stoffen aber gibt er einen ganz besonderen Namen: *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*.[2]) Das führt uns auf die Bedeutung von *εὐχα-*

[1]) Man beachte, daß Justin betreffs der Inkarnation das Wort gebraucht: *ἔσχεν*, er hatte Fleisch und Blut, von der Eucharistie *εἶναι*, es ist Jesu Fleisch und Blut. Auch hierin liegt genau betrachtet ein Hinweis auf die Identität.

[2]) c. 65 heißt es: *εὐχαριστήσαντος τοῦ προεστῶτος;* ferner *ἀπὸ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος διδόασιν μεταλαβεῖν;* c. 67 *ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων μετάληψις ἑκάστῳ γίγνεται*; Dial. 70 *παρέδωκεν εὐχαρι-*

ριστεῖν, welcher Ausdruck für den die Elemente so modifizierenden Vorgang von größter Bedeutung ist.

Aus den vier Stellen, wo wir es treffen, folgt deutlich der Sinn von „verwandeln" für dasselbe. Das zeigt sich besonders klar (c. 66) in dem Satz: „die durch das von ihm stammende Gebetswort eucharistierte Nahrung," welcher andeutet, daß das Gebetswort die Ursache ist, weshalb die Elemente Fleisch und Blut werden. Nun ist aber die unmittelbare Wirkung des Gebetswortes nach diesem Satze die, daß die *τροφή* sofort *εὐχαριστηθεῖσα* heißt und ist, also kann das Wort *εὐχαριστεῖν* nichts anderes besagen als „zu (Christi) Fleisch und Blut machen" oder „verwandeln" oder, um einen späteren Ausdruck zu gebrauchen, „konsekrieren". Das gleiche folgt aus der Erwägung, daß vorher das Brot „gemeines" genannt wurde, jetzt aber nicht mehr gemeines ist, sondern Christi Fleisch und Blut. Das ist sicher eine Verwandlung. Der den Übergang vom einen zum andern bewirkende Akt wird aber durch nichts anderes bezeichnet als durch *εὐχαριστεῖν*; so kann dies Wort nichts anderes bedeuten als verwandeln, konsekrieren. Auch Rückert (S. 392ff.) ist zu einem ähnlichen Resultat gekommen. Das wird durch die anderen drei Stellen, wo dies gleiche Wort vorkommt, nur bestätigt. C. 65 und 67 wird *ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων* verteilt; dies Wort erscheint somit als Bezeichnung für die verwandelten Stoffe; und c. 65 wird jener ganze Akt des *προεστώς* nach der Oblatio, in welchem sich die Umwandlung der Elemente in Fleisch und Blut des Herrn vollzieht, durch *εὐχαριστήσαντος* bezeichnet. Man sieht, der Schritt zur Transsubstantiationslehre ist nicht mehr weit, ja es scheint uns, man würde sie hier ganz deutlich ausgedrückt finden, wäre nicht das Vorurteil gegen die tridentinische Definition im Wege.

στοῦντας ποιεῖν. An letzterer Stelle erscheint *εὐχαριστοῦντας* als Mittel, die „Anamnese" des Blutes Jesu zu machen, was unsern Sinn des *εὐχαριστεῖν* noch prägnanter ausdrückt.

Das Wort *εὐχαριστία* sodann bedeutet die kirchliche Feier, in der jener Akt des *εὐχαριστεῖν* im eben nachgewiesenen Sinn von „verwandeln“ vor sich geht. Dieser Sinn tritt besonders klar zu Tage Dial. 117, wo Justin sagt, die von Christus uns befohlenen Opfer geschehen bei der Eucharistie *ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ* von Brot und Kelch. Er tritt auch deutlich in Apol. I, 65 und 67 hervor, wo es in Verbindung mit *εὐχαί* nur den liturgischen an Brot und Wein vollzogenen Ritus bedeuten kann. Zu diesem Sinne neigt auch der Ausdruck: „Brot und Wein der Eucharistie“ in Dial. 41.[1]) Eine sichere Ausnahme von diesem Sprachgebrauch und der angeführten Bedeutung bildet nur das bekannte *ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία,* wo gerade durch die nachdrückliche Hervorhebung, die „eucharistierte Nahrung“ werde selbst auch „Eucharistie“ genannt, der erstere Sinn von *εὐχαριστία* als gewöhnlicher bestätigt wird.

Das *προσφέρειν* besagt nichts anderes als „offerre“, Gaben darbringen; *προσφέρεσθαι* genießen und *εὐλογεῖν* c. 66 bezieht sich offenbar auf den über alle Nahrungsmittel gesprochenen Segen; wenigstens ist an letzterer Stelle nicht eine sichere Beziehung auf den öffentlichen Gottesdienst erweislich. Auch die hier und am Schlusse des zweiten Berichtes (c. 67) verzeichneten Spenden für die dürftigen Brüder erscheinen nicht als Bestandteil des Gottesdienstes oder der gewöhnlichen Oblaten. Wir schließen vielmehr aus dem Zusammenhang, es seien eigens beim Vorsteher niedergelegte Gaben, die etwa nach dem Gottesdienst von den Einzelnen an einer dazu bestimmten Stelle deponiert werden mochten. Jedenfalls hat hier der protestantische Versuch, das hl. Meßopfer aus solchen Almosenopfern abzuleiten, eine sehr schlechte Stütze und ist, wie Bickell bemerkt, ein arger Anachronismus.[2])

---

[1]) Renz: Opfercharakter, S. 44 f. legt dem *εὐχαριστία ἐφ' οἷς προσφερόμεθα* Ap. I, 13 den Charakter von gewöhnlichem Danksagen bei. Die Beweise, die er gibt, machen das wahrscheinlich.

[2]) Kraus: Realenc. Art. Liturgie. Über die Bildung des christl. Opferbegriffs siehe die vielfach schiefen, aber charakteristischen Ausführungen von Loofs: R. E.³ I. S. 44 ff.

Es erübrigt nur noch, den Ausdruck zu erklären: *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, den wir übersetzten: „Durch welche unser Blut und Fleisch unwandlungsweise genährt werden.“ Diese vielumstrittenen Worte ändern, ob in diesem oder jenem Sinne genommen, das bisherige Resultat nicht, enthalten aber Aufschluß über die Wirkungen, welche die zu Fleisch und Blut Jesu verwandelten Elementei m Genießenden hervorbringen. Alle möglichen Interpretationen liegen vor, auf die hinzuweisen genügen mag.[1]) Nach der auf den ersten Anblick überraschenden Erklärung, die Steitz gegeben hat, wäre der ganze Relativsatz nur eine zu *τροφή* gehörige Umschreibung des Begriffes „gewöhnlich“, so daß man etwa übersetzen müßte: die „gewöhnliche“ Nahrung ist nach dem *εὐχαριστεῖν* Christi Fleisch und Blut. Doch tut diese gekünstelte Erklärung der Grammatik Gewalt an, wie anderseits unerfindlich ist, warum Justinus den einfachen Begriff „*κοινός*“ durch eine solche Umschreibung geben mochte. Freilich gelingt es dann Steitz durch diese Auslegung dem Heiligen eine dynamische Anschauung beizubringen.

Die angemessenste Erklärung scheint uns folgende. Man muß bei dieser Nahrung an ein doppeltes denken: 1. an das, was sie äußerlich wirkt als *τροφή* — die leibliche Ernährung; 2. was sie vermöge ihres heiligen Charakters — *εὐχαριστηθεῖσα* — zum Unterschied von der gewöhnlichen Nahrung noch hervorbringt, nämlich die Vorbereitung unserer Seele für das verwandelte himmlische Leben, die Einpflanzung von Unsterblichkeitskräften in sie. Rückert hat darum wohl recht, wenn er das ignatianische *φάρμακον ἀθανασίας* hier virtuell ausgedrückt findet, und man könnte vielleicht auch einen

---

[1]) Rückert a. a. O. 398. Semisch: Justin d. Märtyrer II, 442. Baur in der Kritik über Rückert in Theol. Jahrb. v. Zeller 1857, S. 560; Steitz: Jahrb. f. deutsche Theol. IX, 439ff.; Ebrard: Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt 1845, S. 261. Früher nahm man es oft als Hinweis auf die Transsubstantiation.

Anklang an das doppelte πρᾶγμα des Irenäus darin sehen. Die zwei angegebenen Momente scheinen durch den Wortlaut insinuiert, entsprechen dem Kontext, der eben von dem Gegensatze *κοινὸς ἄρτος* und *ἄρτος εὐχαριστηθείς* handelt, weßhalb es ganz am Platze ist, auch in den Wirkungen diesen Gegensatz oder diese zwei Momente auszudrücken; endlich stehen sie in harmonischem Einklang mit der hohen Auffassung des Heiligen von der Eucharistie, über deren Wirkungen uns sonst keine Stelle Aufschluß erteilt. So erklärt, tritt aus dem kurzen, rätselhaften Relativsatz ein sehr tiefer, Justins ganz würdiger Gedanke entgegen.

Unsere Aufgabe verlangt nun noch auf jenen Punkt einzugehen, in welchem das Eigentümliche der justinischen Lehre von der Bedeutung der eucharistischen Elemente liegt. Wir haben schon oben von ihnen gesehen, daß sie in irgend einer Weise ins Opfer eintreten, Opferelemente sind. Das ist bei einigermaßen ruhiger Betrachtung der Stellen unleugbar und wird auch beispielsweise von Loofs[1]) anerkannt. Die Stellen drängen uns noch einen Schritt weiter; sie zeigen genauer, in welcher Weise die Elemente zum Opfer gehören.

C. 66 lehrt, der Vorgang, in welchem die als Opferelemente anzusehenden Abendmahlsstoffe jene heilige Nahrung werden, sei eine „Anamnese" Jesu Christi. Denn dieser Vorgang ist nichts anderes, als die Wiederholung dessen, was Jesus beim letzten Abendmahl getan, und zwar eine Wiederholung kraft des Befehles Jesu: Tut dies zu meiner Erinnerung. Die Bedeutung des *εἰς ἀνάμνησίν μου* erfahren wir ganz genau aus den drei bezüglichen Stellen des Dialogs mit Tryphon, die alle dahin lauten, es sei eine *ἀνάμνησις τοῦ πάθους, ὃ ἔπαθεν* (*Ἰησοῦς*) *ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων* (Dial. 41); oder eine *ἀνάμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι* (mit Beziehung auf die Einsetzungsworte) und *ἀνάμνησις τοῦ αἵματος αὐτοῦ* (Dial. 70), oder *ἐν ᾗ τοῦ πάθους μέμνηται* (Dial. 117). Also die stets wiederholte Erinnerung

[1]) R. E.³ I, 45f.

an Christi Leiden und Sterben, an sein Blut, ist dieser Vorgang, der durch den *προεστώς* in der *εὐχαριστία* von Brot und Wein vollzogen wird. Auch Loofs bemerkt[1]): das *εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους παρέδωκε ποιεῖν* (Dial. 41) unterscheide sich doch nicht mehr stark von der cyprianischen Opfervorstellung und die wissenschaftliche Tradition der Protestanten sei in dieser Hinsicht zu korrigieren.

Wir behaupten nun nicht, daß hierin schon ausdrücklich der Opfercharakter dieses Vorganges so, wie wir jetzt den Opferbegriff fassen, ausgesprochen sei; nur so viel steht fest, dieser Vorgang, der ein Opfer ist im Sinne Justins, ist eine Erinnerung an Jesu Leiden und Sterben. Wenn man sich aber gegen diesen Schluß auf Dial. 117 beruft und da mit Gewalt[2]) dem justinischen Opfer den Begriff eines bloßen Gebetsopfers zu retten sucht, so ist das eine flüchtige Exegese. Beweis für dieses bloße Gebetsopfer soll sein, daß Dial. 117 nur „die Gebete und Danksagungen“ — *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι* — die von Würdigen geschehen, gottgefällige Opfer heißen und dann der schon mehr sophistische Grund, daß es einige Zeilen früher heißt, die Christen bringen wohlgefällige Opfer dar bei der Eucharistie von Brot und Wein — *ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ*; dieses *ἐπί*, sagt man, beweise, daß das Opfer in dem besteht, was bei der Eucharistie geschehe, das aber seien Gebete.

Allein man muß bedenken, daß erstens das *ἐπί* ebensogut bedeuten kann, das Opfer geschehe in all dem, was unter den Begriff *εὐχαριστία* hier zusammengefaßt ist, also in jener ganzen Tätigkeit des *προεστώς*; ja daß es im Zusammenhang so gedeutet werden muß, wie es auch die lateinische Übersetzung nimmt, da der Gegensatz zu den jüdischen Opfern nicht in den bloßen Gebeten, sondern hauptsächlich in dem unter *εὐχαριστία* fallenden Begriffe liegt; man muß endlich sich erinnern, daß an den beiden anderen Stellen die Eucha-

---

[1]) R. E.[3] a. a. O.

[2]) Vgl. Harnack, Dogmgesch. 3. Aufl. I, 201 a.

ristie ausdrücklich als eine Erinnerung an Jesu Leiden und Blut und insofern als ein Opfer erscheint, und daß selbst hier Justinus am Schlusse wieder darauf kommt, die Christen bringen ihr gottgefälliges Opfer dar, indem sie bei der Anamnese der trockenen und flüssigen Nahrung — ein anderer Ausdruck für Eucharistie — des Leidens Jesu gedenken. Das alles spricht aufs klarste dagegen, ein bloßes Gebetsopfer im eucharistischen Opfer zu sehen. Was die Stelle Dial. 117 betrifft, so bestimmt Justinus selbst das Wort *εὐχαριστίαι*, indem er im folgenden Satz ausführt, nur die Christen können diese vollkommenen Danksagungen darbringen, indem sie bei der Erinnerungsfeier der trockenen und flüssigen Nahrung, womit hier die eucharistische Feier bezeichnet ist, des Leidens Jesu gedenken. Eine Exegese also, die hier im eucharistischen Opfer nur ein Gebetsopfer und nicht ein Opfer im Sinne einer durch die Weihe der Elemente geschehenden Erinnerung an Jesu Leiden sieht, verdient flüchtig genannt zu werden, da sie nur einen ihr passenden Satz heraushebt, ohne auf den folgenden, der ihn erklärt, oder den Zusammenhang zu schauen.

Als Schlußergebnis aus Justinus gewinnen wir demgemäß folgendes: Die eucharistischen Elemente sind nach der weihenden Tätigkeit des Vorstehers in dem Sinne Opferelemente, als sie die Erinnerung sind an Jesu Leiden und Sterben. Da sie aber selbst Jesu Fleisch und Blut geworden sind durch jenes Gebetswort, so liegt eben in diesem ihrem Charakter die nicht bloß figürliche oder auf jenes Leiden zurückweisende Anamnese oder Erinnerung, sondern die tatsächliche und wirkliche, in welcher jenes Fleisch und Blut des gekreuzigten Jesus vor uns ist. Die Eucharistie selbst aber erscheint, sofern wir ihre Bedeutung als Feier nehmen, als Erinnerungsfeier an Jesu Passion; somit, weil in ihr die Umwandlung von gewöhnlichem Brot und Wein in Jesu Fleisch und Blut geschieht, als Wirkursache, die zur Folge hat, daß, so oft der Vorsteher über Brot und Wein die Gebetsworte Jesu

spricht, dies nicht mehr gewöhnliches Brot und Wein, sondern Jesu Fleisch und Blut ist, so zwar, daß damit immer eine tatsächliche, wirkliche Erinnerung und Vergegenwärtigung des Leidens und Sterbens Jesu gegeben ist.[1])

4. Der hl. Irenäus.

Rückert stellt den heiligen Bischof von Lyon ganz an das Ende seines Buches unter den Titel: „Der Dualist", wodurch er als Vertreter der sogenannten Impanationstheorie und somit als ein Vorläufer der lutherischen Abendmahlsauffassung bezeichnet werden soll.[2]) Daher verdienen die Zeugnisse dieses Kirchenvaters unsere besondere Aufmerksamkeit.[3])

Zwei Stellen kommen vor allem in Betracht: Adv. haer. IV, 17, 5 und 18; V, 2, 2—3. Die erste bewegt sich besonders um den Gedanken des Opfers, da das vierte Buch dieses großen Werkes gegen die Häresieen vom achten Kapitel an über die alttestamentlichen Opfer handelt; die zweite faßt mehr die Wirkungen der Eucharistie ins Auge.[4])

Unter einem besonderen Gesichtspunkt erscheinen die Elemente gleich auf den ersten Blick — daß es Brot und Wein und keine andern sind, bedarf keines eigenes Nachweises[5]) — nämlich unter dem Gesichtspunkt des Opfers,

---

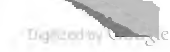
[1]) Vom propitiatorischen Charakter findet sich keine sichere Spur. Unrichtig sagt Harnack (Dogmengesch., 3. Aufl. I, 203), Justin beziehe nicht die Idee des Opfers auf Fleisch und Blut Christi.

[2]) Rückert a. a. O. S. 495.

[3]) Leben und Schriften des hl. Irenäus bei Bardenhewer, Patrol., 2. Aufl. S. 105 ff. Über die Lehre vergl. bes. die schönen Ausführungen Möhlers in der Patrologie (Regensburg 1839), S. 344 ff.

[4]) Irenaei Opera ed. Stieren I, S. 612 u. 613 ff.; 717 ff. Über den griech. Text s. Thiersch, Untersuchungen über die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, S. 45 ff. in Ztschr. für ges. luth. Theologie und Kirche, 1841.

[5]) Gerade bei Irenäus sieht man deutlich, wie die bloße Nennung des Kelches noch keineswegs auf Gleichgültigkeit gegenüber dessen Inhalt schließen läßt. Er nennt oft nur den Kelch und doch kann



der bei Irenäus stärker und unmittelbarer hervortritt, als bei jedem anderen Vater unserer Periode. Selbst Höfling[1]) und Steitz[2]) geben das zu.

„Der Herr trug seinen Jüngern in Abschaffung der alttestamentlichen Opfer auf, als neue Oblation die Erstlinge aus seinen Geschöpfen Gott darzubringen, nicht als bedürfte er ihrer, sondern damit sie nicht undankbar seien, und so nahm er das der Schöpfung entstammende Brot, dankte und sprach: das ist mein Leib, und ebenso den uns gleichartigen, der Schöpfung entnommenen Kelch, erklärte ihn als sein Blut und lehrte so das neue Opfer („Oblatio“) des N. B., das die Kirche von den Aposteln empfing und in der ganzen Welt Gott darbringt, so die Prophezeiung Malachias I, 10—11 erfüllend“ (c. haer. IV, 17, 5). Brot und Wein werden somit von der Kirche überall Gott als Opfer dargebracht, und dadurch erfüllt sie jenes „consilium“, das Jesus seinen Jüngern gab, und setzt fort, was der göttliche Meister beim ersten Abendmahl getan hatte. Zwei Punkte wollen wir aus der Stelle herausheben: 1. die Darbringung von Brot und Wein, an die Stelle der alttestamentlichen Oblationen getreten, hat Opfercharakter; 2. dies Opfer wird Gott dargebracht nicht „ut indigenti“, sondern zum Ausdruck unserer Abhängigkeit von ihm.[3])

Wie aber faßt nun Irenäus dieses Opfer auf, oder welche Stellung nehmen Brot und Wein dabei ein?

---

niemand zweifeln, daß ihm als 2. Element der Wein gilt. Aber es war das so selbstverständlich, daß noch zu seiner Zeit, trotz der schon herrschenden Aquariertendenzen, der Inhalt des Kelches kaum zu bestimmen war; cf. übrigens I, 13, 2; IV, 33, 2; V, 28, 1; V, 36, 2. Vgl. Harnack: Brot und Wasser, S. 137. A. 7. Man beachte auch jene von millenarischen Anschauungen erfüllte Stelle V, 33, 3, wo eine Traube ausruft: botrus sum ego melior, me sume, per me Dominum benedic.

[1]) Höfling a. a. O. Irenäus 73—107.

[2]) Steitz a. a. O. 444—466.

[3]) Man beachte, wie sehr der Heilige auf letztern Gedanken Gewicht legt und wie er ihn durch mehrere Kapitel, schon von c. 13 (IV) an durchführt: non quasi indigens hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret beneficia sua (IV, 14. 1). Diese Anschauung ist sehr wichtig zum Verständnis der irenäischen Opfertheorie.

Zunächst steht fest: Brot und Wein sind in irgend einer Weise Christi Fleisch und Blut.[1]) Irenäus spricht das wiederholt aus; IV, 18, 4 nennt er eum panem, in quo gratiae actae sunt, corpus Domini et calicem sanguinis ejus; IV, 18, 5 sagt er, unser Fleisch werde genährt „durch Leib und Blut des Herrn" und identifiziert V, 2, 2 und 3 einfachhin eucharistia mit corpus et sanguis Christi. Um aber genau zu wissen, wie er sich diese Gegenwart gedacht habe, ist der ganze Gedanke der beiden Hauptstellen zu beachten. Vom gemeinsamen Standpunkte der gleichen Lehre über die Eucharistie ausgehend, will der Heilige drei Irrtümer zurückweisen: 1. daß Gott, dem im A. wie im N. B. geopfert wird, nicht ein und derselbe, Schöpfer dieser Welt und Vater Jesu Christi sei; 2. daß Jesus Christus nicht wahrhaft die menschliche Natur angenommen habe, und 3. daß die Erlösung nicht auf den ganzen Menschen sich erstrecke und deßhalb der Leib nicht auferstehen werde. Die ganze Argumentation beruht nun darauf, daß Irenäus die Häretiker auf die Widersprüche hinweist, in welche sie durch derartige Lehren mit ihrer eigenen und der kirchlichen Anschauung über die Eucharistie verfallen. Die Art und Weise also, wie diese Lehren dem Dogma von der Eucharistie widersprechen, gibt den Schlüssel zum Verständnis der damaligen Auffassung hiervon.

Zunächst (IV, 18, 4) berücksichtigt der heilige Lehrer den Irrtum, Gott und Demiurg seien zwei entgegengesetzte feindliche Wesen, und sagt wider diese Häretiker: Quomodo constabit eis eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant? Er erklärt ihnen also: euere Lehre von der Eucharistie und euere Ansicht vom Schöpfer und dem Verhältnis Jesu zu ihm, können unmöglich neben einander bestehen. Warum? Weil nach dieser euerer Theorie Jesu Fleisch und Blut nicht mehr in der Eucharistie sein kann.

[1]) Vergl. R. E.[3] I, 47 ff.

Diese Argumentation ist nur dann möglich, wenn Irenäus und seine Gegner nicht die figürliche oder dynamische, sondern die wirkliche Gegenwart annahmen. Denn andernfalls wäre ihre sofortige Antwort gewesen: Aus diesem Grunde kann uns niemand des Widerspruches zeihen, da wir eine figürliche oder dynamische Gegenwart annehmen und da Jesus ganz leicht, wie unsere Lehre sagt, einen auf höhere Art gebildeten, nicht dieser Schöpfung entnommenen Leib sich bilden[1]) und nun dessen Figur in der Eucharistie hingeben konnte. Das Argument also, nur wer Jesum als „fabricatoris mundi Filium" bekenne und demgemäß die Gleichheit des alt- und neutestamentlichen Gottes anerkenne, könne in der Eucharistie Christi Fleisch und Blut sehen, steht und fällt mit der Annahme der wirklichen Gegenwart dieses Fleisches und Blutes.

Das Gleiche folgt aus dem kurzen, aber schlagenden Argument, womit der Heilige V, 2, 2 gegen die nämlichen Gegner die wahre menschliche Natur in Christo verteidigt: Hat Christus uns nicht durch sein Blut erlöst, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est . . . . .; sanguis enim non est nisi a venis et carnibus . . . . . . Dieser Satz schließt zwei Ansichten aus: 1. die einer bloß figürlichen Repräsentation oder bloß geistigen Mitteilung des verklärten Leibes Jesu, denn sonst hätte Irenäus selbst den eben bekämpften Irrtum des Doketen Marcion bewiesen; 2. aber auch die Vorstellung einer Konsubstantiation oder Impanation, um diese modernen Ausdrücke anzuwenden; denn hätten Irenäus und die Gnostiker diese gehabt, so wäre eben dies Argument ein Beweis für die Valentinianer gewesen, die sich das Verhältnis zwischen dem Logos und der menschlichen Natur mit Verwerfung der hypostatischen Union als rein äußerlich dachten, ganz ähnlich, wie in der Impanationstheorie das

---

[1]) A dispositione circumdedit sibi corpus paratum inenarrabili arte. Das war der menschliche Leib, den die Valentinianer Christo zuschrieben. Iren. I, 61. cf. Massuet, dissert. praev. vorgedruckt seiner Irenäusausgabe, p. 141.

Verhältnis zwischen den Elementen und dem Fleisch und Blut Christi sich gestaltet.[1])

Gegen den dritten Irrtum der Valentinianer und Marcioniten endlich argumentiert Irenäus wiederum auf sehr belehrende Art. Entweder sollen die Häretiker von der Eucharistie lassen, oder ihre Ansicht über die Auferstehung ändern; beides kann nicht zusammen bestehen. Hätten sie Brot und Wein nur als Figuren oder Symbole gekannt, so hätten sie der Argumentation des Kirchenvaters mit Recht entgegengehalten: Im Gegenteil, unsere Lehre bezüglich der Auferstehung stimmt aufs schönste überein mit der von der Eucharistie; gerade weil wir in letzterer Symbole von Christi Leib erblicken, nicht aber glauben, daß unser Fleisch und Blut mit dem wirklichen Fleisch und Blut Christi genährt werde, leugnen wir folgerichtig die von euch behauptete Auferstehung des nach unserer Auffassung unheiligen Fleisches. Weil also Irenäus so gegen sie argumentieren konnte, ist notwendig vorauszusetzen, daß sie die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie annahmen. Aus der ganzen Polemik des Bischofs von Lyon, nach ihren verschiedenen Seiten betrachtet, ergibt sich demnach dieser nämliche Schluß.

Die Art aber, wie er das Argument bezüglich der Auferstehung im fünften Buch, am Schlusse des zweiten Kapitels, weiter entwickelt, führt uns noch einen wichtigen Schritt weiter. In tiefsinniger Weise wird nämlich daselbst die Parallele zwischen Eucharistie und Auferstehung bezüglich der beiderseits stattfindenden Prozesse durchgeführt. Das Weizenkorn wird in die Erde gesenkt und aufgelöst, so auch unser Leib, der durch die Eucharistie genährt worden ist. Das Weizenkorn geht vervielfältigt auf durch den die ganze Natur durchwaltenden Geist Gottes und dient dann den Bedürfnissen des Menschen, ja wird durch den Hinzutritt des Wortes Gottes zur Eucharistie, d. h. zu Christi Fleisch

---

[1]) Vergl. Möhler: Patrol. 381f.

und Blut; so werden auch unsere Leiber zu ihrer Zeit durch die Kraft des Wortes Gottes auferweckt werden. Der ganze Vergleich läßt sich in folgender Weise graphisch darstellen:

Granum — terra
terra — triticum
triticum — panis
panis — corpus Christi
Corpus mortale — terra
terra — corpus immortale.

Es ist also beiderseits zuerst ein natürlicher, dann beiderseits ein übernatürlicher Vorgang geschildert und das Resultat von beiden: Dort eine veränderte Natur und hier eine veränderte Natur; dort das natürliche Brot, Fleisch und Blut Christi geworden, hier der verwesliche und wirklich verweste Leib unverweslich geworden. Nun ist aber sehr zu beachten, daß jener erste Vorgang betreffs der Eucharistie zum zweiten sich verhält als dessen Erklärung und zugleich als dessen Ursache. Beim zweiten kommt es aber dem Heiligen ganz besonders darauf an, die Verwandlung des sterblichen in ein neues, unsterbliches Wesen festzustellen. Hierauf zielt der ganze Vergleich und das ganze Gewicht der Stelle. So nach seiner ganzen Schärfe und Tiefe gefaßt, drängt der Vergleich zur Annahme, daß auch bei der ersten Verwandlung, des Brotes zur Eucharistie, statt der alten eine neue, statt der Natur des Brotes die Natur des Leibes und Blutes Christi, kurz die Wesensverwandlung eingetreten ist. Das, worin die Ungleichheit bei diesem Vergleiche liegt, kann nur beim ersten Vergleichungsglied — der Eucharistie — diese Verwandlung des Wesens noch stärker urgieren. Der Umstand endlich, daß eben der Empfang der Eucharistie als Ursache dieser Umwandlung unserer Natur bezeichnet wird, bestärkt ebenfalls den Schluß, daß in ihr diese höhere Natur wesenhaft, also das eucharistische Brot nicht Brot, sondern das unsterbliche Leben, Jesus Christus, der alle verwesten Leiber wieder erweckende Logos selber ist.

Übrigens scheint es uns unmöglich, auch sonst beim ganzen Gedankengang dieser eucharistischen Stellen der Folgerung zu entgehen, Irenäus habe die Wesensverwandlung — Transsubstantiation, wie wir jetzt sagen würden — gelehrt, wenn man anders die ganze Kraft dieser Argumentationen verstehen will. Es ist nicht nötig, weiter auszuführen, daß auch die Benennung der Elemente schlechthin als Fleisch und Blut Christi, wie sie bei Irenäus Regel ist, diese Auffassung nur bestätigt.

Doch wie stellt sich zu dieser Folgerung jene vielbesprochene Stelle vom doppelten *πρᾶγμα*, worin die protestantische Erklärung, Luther an der Spitze, die sicherste Stütze für die Impanationstheorie, gesehen hat?

Bevor wir auf diese Stelle eingehen, bemerken wir, daß allen von uns berücksichtigten Abhandlungen über Irenäus' Abendmahlslehre von protestantischer Seite ein großer Mangel anhaftet: das Nichteingehen auf den Gedankenkreis seiner Polemik.[1]) Ohne das ist es aber unmöglich, die Ansicht des hl. Irenäus kennen zu lernen. Thiersch in seiner nach vielen Seiten tüchtigen Untersuchung über die „Lehre des Irenäus von der Eucharistie“[2]), macht S. 51f. einen Anlauf dazu, wendet sich dann aber, ohne genauer darauf einzugehen, wiederum der Lieblingsstelle vom doppelten *πρᾶγμα* zu.[3])

Der lateinische Text, dessen griechisches Original hier erhalten ist[4]), lautet: Quemadmodum, qui est a terra panis, percipiens

---

[1]) Weder Höfling noch Rückert, noch Ebrard oder Steitz wandten diesem für das Verständnis des Irenäus unerläßlichen Punkt Aufmerksamkeit zu. Hagenbach und Bonwetsch begnügen sich mit bloßem Hinweis.

[2]) Ztschr. für d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 1841. S. 40—76.

[3]) Man vergl. dagegen, wie scharfsinnig und gründlich Massuet diese Seite der irenäischen Polemik behandelt hat in seinen Ausführungen gegen Grabe: Diss. praev. p. 139sq.

[4]) *Ὡς γοῦν ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.* IV, 18, 5.

invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia.

Die ganze Frage dreht sich um die Bedeutung von *πρᾶγμα ἐπίγειον* und *οὐράνιον* — res terrena und coelestis. Die Ausdrücke an sich sind, wie man sieht, weder für noch gegen die eine oder andere Ansicht. Der große Fehler aber, welcher, wie auch Loofs[1]), sich Baur anschließend, hervorhebt, den verschiedenen Erklärungen, die sonst gründliche von Thiersch[2]) nicht ausgenommen, anhaftet ist der, daß nicht auf die Bedeutung von *εὐχαριστία* bei Irenäus Rücksicht genommen wird. *Εὐχαριστία* ist ihm, wie aus dem bisher Gesagten deutlich hervorgeht und wie ein Blick auf die entscheidenden Stellen zeigt, immer *σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ* und so enthält diese Stelle den Gedanken: Das Brot ist nach geschehener Anrufung Gottes die Eucharistie geworden. Von dieser aber wird gesagt: *ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου*, also gilt letzteres, das Zusammengesetztsein *ἐκ δύο πραγμάτων*, von dem, was unter *εὐχαριστία* verstanden ist; darunter aber wird Jesus Christus ganz und wahrhaft verstanden; also gilt nach der einfachen Gleichungsregel: Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch unter sich gleich, das von *εὐχαριστία* hier Gesagte vollständig von Jesus Christus. In ihm muß dieses doppelte *πρᾶγμα* sein. Somit ist, wie auch Loofs[3]) ganz richtig hervorhebt, jedenfalls die Impanationstheorie hier ausgeschlossen.

Um nun aber zu wissen, was *πρᾶγμα οὐράνιον* und *ἐπίγειον* genau bedeuten, müssen wir uns erinnern, daß *σῶμα Χριστοῦ* das Ganze ist, innerhalb dessen beides, sowohl das *πρᾶγμα ἐπίγειον* wie *οὐράνιον* als dessen Bestandteile aufgeführt werden. Darnach ist es völlig klar, daß *πρᾶγμα ἐπίγειον* das

[1]) R. E.³ S. 47 f.

[2]) Thiersch a. a. O. S. 53 ff.

[3]) R. E.³ a. a. O. cf. Steitz IX, 465 eine dieser sich nähernde Erklärung.

Irdische in Christus ist, also sein irdisches Fleisch und Blut; was aber das *οὐράνιον* sei, wird nicht gesagt, es muß jedoch nach dem Zusammenhang etwas Pneumatisches, Geistiges sein, das durch die *ἔκκλησις θεοῦ* zugleich mit Fleisch und Blut Christi in Brot und Wein geschaffen wird. Wie jedoch dieses Pneumatische oder Geistige näher zu fassen sei, sagt Irenäus nicht, da für ihn nur wichtig ist zu konstatieren, daß in der Eucharistie Körperliches und Geistiges harmonisch vereinigt sind.

Diese von uns gegebene Erklärung fügt sich sehr passend in den engern und weitern Zusammenhang, wo der heilige Lehrer die Einheit zwischen Geist und Körper beweisen will, um daraus die einstige Auferstehung und Unverweslichkeit der durch die Eucharistie genährten Leiber abzuleiten. Und so erklärt, bietet die Stelle auch einen weiteren, kräftigen Gedanken gegen die Häretiker, die leugneten, daß Christus, der Sohn des guten Gottes, fabricatoris mundi Filius, sei. Gerade durch diesen Hinweis, daß Christus, der Sohn des guten Gottes einen wahren irdischen Leib angenommen habe, und ihn im eucharistischen Brot immer wieder darstelle, wird jener Irrtum aufs kräftigste abgewiesen und auch nach dieser Seite die Harmonie der katholischen Lehre hervorgehoben.

Die zuletzt angedeutete Beziehung gegen den Doketismus jener Irrlehrer mag zugleich einen Fingerzeig dafür enthalten, was man sich unter jenem Geistigen oder Pneumatischen, das neben Christi Fleisch und Blut noch in der Eucharistie ist, zu denken habe, nämlich den Logos, Jesus Christus, den Sohn des höchsten Gottes, nach seiner überirdischen Natur. Und so nähert sich unsere Erklärung der von Massuet, Döllinger und Möhler gegebenen, ohne indes sich ganz damit zu decken. Im wesentlichen hat sie auch Loofs in Herzogs Realencyklopädie[1]) vertreten und damit endlich auch unter den Protestanten Bahn gebrochen für eine richtigere Auffassung dieser so lange falsch ausgelegten Stelle.

---

[1]) R. E. S. 47f.

Als die Ursache, welche Brot und Wein zur Eucharistie werden läßt, erscheint IV, 18, 5 und V, 2, 3 ganz deutlich die ἔκκλησις ϑεοῦ.[1]) Wir haben nun schon oben bemerkt, daß bei Irenäus die eucharistischen Elemente ganz unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt sind.

Auch Steitz und Höfling anerkennen diesen Opfercharakter, doch nur so, daß sie Brot und Wein als Symbole des innern geistigen, also des Herzensopfers gelten lassen. Thiersch[2]) geht weiter und erklärt die Elemente selbst als das Opfer, doch nicht sofern sie Leib und Blut Christi geworden sind; auch stehe nichts von propititiatorischem Charakter dieses Opfers bei Irenäus. Letzteres ist wahr und erklärt sich leicht aus Irenäus' Zweck an der bezüglichen Stelle, wo er nur allgemein vom Gegensatz zwischen Opfern des A. und N. B. spricht.

Wie sind denn Brot und Wein unter den Gesichtspunkt des kirchlichen Opfers gestellt? Die Antwort hierauf muß enthalten sein in dem Satze: Novi Testamenti novam dedit oblationem (IV, 17, 5), was im 18. Kapitel weitläufiger umschrieben wird. Aus IV, 17, 5 geht hervor, daß diese nova oblatio eben die fortgesetzte Darbringung dessen ist, was Jesus dargebracht und darzubringen seinen Jüngern befohlen hat, wodurch dann jenes reine, von Malachias verkündete Opfer des N. B. sich vollzieht. Die nova oblatio des N. B. erscheint darnach als jene Handlung, bei der von den Jüngern, wie von Jesus, Brot und Wein genommen wurde, wovon es dann heißt: er machte das Brot zu seinem Leibe et calicem sanguinem suum confessus est.

---

[1]) Über die Epiklese s. Ztschr. f. kath. Theol. 1897, S.51—107 und die dort zitierte Literatur. Gegen „Watterichs Konsekrationsmoment" hat sich die Kritik ablehnend verhalten, trotz seiner wenig überzeugenden Antwort in der Revue intern. de théol. Berne 1897. p. 83—107: „Die Gegner meiner Schrift über den Konsekrationsmoment." Ekklese und Epiklese bei Irenäus ist dasselbe, nur unterschieden nach terminus a quo und ad quem. S. Ztschr. f. k. Th. S. 82.

[2]) Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus u. Protestantismus Erlangen 1846. 32. Vortrag.

Die primitiae creaturae aber, die Jesus dabei seinen Jüngern zu offerieren befahl, erscheinen deutlich als der Vollzug jener oblatio, die Christus zuerst vorgenommen hat, und die nach seiner Weisung ab ecclesia in universo mundo dargebracht wird. Die Elemente werden dargebracht, sind aber erst nach Vollzug des von Jesus Anbefohlenen (Einsetzungsritus) die nova oblatio des N. B.

In c. 18, 4 wird sodann gezeigt, daß nur die Kirche diese nova oblatio pura darbringen kann, nicht aber die Sekten. Dann wird hinzugefügt, wie sie das tue: offerens fabricatori cum gratiarum actione ex creatura ejus, wo wir somit das gleiche finden, wie im vorigen Kapitel: Brot und Wein Gott dargebracht cum gratiarum actione, das ist die nova et pura oblatio der Kirche.

Nach beiden Stellen ist das „offerre" allein noch nicht genügend, damit die nova oblatio zu stande komme, wie protestantische Erklärer vielfach angenommen haben, sondern dazu muß nach der ersten noch kommen die Wiederholung dessen, was Jesus getan bei der Einsetzung, nach der zweiten die gratiarum actio. Erstere Bedingung verstehen wir nach dem Gesagten. Die an der zweiten Stelle geforderte Bedingung: cum gratiarum actione, entspricht dem griechischen εὐχαριστοῦντες. Und was sich Irenäus unter beiden Ausdrücken „εὐχαριστεῖν" und „gratias agere" hier denkt, zeigen wenige Zeilen später (IV, 18, 4) die Worte: quomodo constabit eis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui. Hier erscheint es als jenen Vorgang bezeichnend, durch welchen Brot und Wein Christi Leib und Blut werden. So ergibt sich für die obige Stelle der Sinn: dadurch wird Gott das reine Opfer des N. B. dargebracht, daß Brot und Wein, die primitae creaturae, mit jenem geheimnisvollen Akt, wodurch sie Christi Fleisch und Blut werden, durch die Kirche Gott dargebracht, auf Gott hingeordnet werden. Das ist dasselbe, was in cap. IV, 17, 5 gesagt ist. So sind also Brot und Wein unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt, indem sie als

Tribut der ganzen Schöpfung von der Kirche genommen und Gott, nicht ut indigenti, durch jenen kirchlichen Akt verwandelt, dargebracht werden. Thiersch ist diesem Resultat sehr nahe gekommen; wäre er dem ganzen Gedankengang des heiligen Lehrers noch schärfer gefolgt, so hätte er notwendig zum ganz gleichen Schlusse kommen müssen.

Allein dem Gesagten widerspricht c. 18, nach welchem der Unterschied zwischen den Opfern des A. und N. B. lediglich darin liegt, daß jene a servis, diese a liberis dargebracht werden und wo ferner gesagt wird: non sacrificia sanctificant hominem sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium.

Fassen wir scharf den Zweck ins Auge, den Irenäus hier, und schon von c. 13 an verfolgte. Er will zeigen, Gott bedürfe unser Opfer nicht; ferner will er schon von c. 8 an nachweisen, daß das Alte und das Neue Testament sich nicht feindlich gegenüberstehen. So fordert seine Polemik gegen die Marcioniten, den A. B. mit seinen Opfern gegenüber den N. B. in ein vorteilhaftes Licht zu stellen und darum das neutestamentliche Opfer nicht höher zu setzen, als es der Vergleich verlangte. Ferner lag es in seinem Zweck, nicht alle Verschiedenheiten darzutun, sondern nur zu zeigen, die Opfer des A. B. seien mehr äußerlichen Charakters und Schattenbilder des vergeistigten N. B. Von diesem doppelten Gesichtspunkt aus erklärt sich alles, was c. 18 gesagt wird. Non genus sacrificiorum reprobatum est, sed species immutata. Nicht die Opfer überhaupt, auch nicht einmal die äußeren Opfer überhaupt, sind verworfen, sondern nur die bloß äußerlichen des A. B., da sie dem reinen, von Malachias verkündeten der neutestamentlichen Kirche gewichen sind, das nach c. 17 und 18 klar genug als innerliches und äußerliches zugleich erscheint. Und wenn als Unterscheidungszeichen nur das auftritt: Illud a servis, istud a liberis offertur, so heißt das nicht, es sei in Wirklichkeit das einzige, sondern nur, Irenäus habe es für seine Polemik

am passendsten gefunden, nur hierauf hinzuweisen. Außerdem sind diese Begriffe a servis und a liberis so umfassend und inhaltsreich, daß sie noch eine ganze Fülle anderer Begriffe und Anschauungen einschließen.

Ebenso leicht erklärt sich die Behauptung: Non sacrificia sanctificant hominem, denkt man nur daran, daß Irenäus hier im Gegensatz zu den jüdischen Opfern spricht, die nur Äußerlichkeiten waren und noch dazu von vielen Juden als aus sich heiligend angesehen wurden. Da konnte er wirklich sagen: non sanctificant hominem. Vom eucharistischen Opfer sagt er sofort nach diesen Worten, dasselbe geschehe von den Christen mit Glaube, Hoffnung, Liebe, Reinheit und gratiarum actione. Also ist auch diese Behauptung im Zusammenhang betrachtet, in keiner Weise gegen unser obiges Resultat, sondern bildet eine schöne Ergänzung zur Auffassung des eucharistischen Opfers, wie sie Irenäus hatte.

Welchen Charakter nun dieses Opfer im näheren habe, außer dem Danksagungscharakter, welche Beziehung zum Kreuzesopfer und ähnliche Fragen werden von Irenäus nicht berührt, da eben sein Zweck und sein Gedankengang ihn nicht darauf führen. Wir sehen somit, daß Irenäus uns betreffs der eucharistischen Elemente nicht so weit führt wie Justinus.

Wie aus dem Bisherigen ersichtlich, hat *εὐχαριστία* bei Irenäus vollständig den Sinn von „geweihten Elementen", wie bei Justin c. 66. Offerre bedeutet zumeist das Darbringen der Elemente als primitiae creaturae, weist aber auch bisweilen aufs eigentliche Opfer hin. Gratias agere und *εὐχαριστεῖν* bezeichnen an unseren Stellen den Weiheakt an den Elementen wie schon bei Justinus. Sacrificium und oblatio endlich werden sehr mannigfach verwendet, bald für die Opfer des A. B., bald für das eigentliche Opfer der Kirche des N. B., bald für äußere, bald für innere Opfer.

Wir schließen diesen Abschnitt mit den geistvollen Worten Möhlers[1]): „Man sieht, wie sich dem hl. Irenäus das Dogma

[1]) Möhler: Patrol. 390f.



von der Eucharistie nach seiner theoretischen und praktischen Bedeutung in voller Klarheit erschlossen hatte. In erster Hinsicht bildet es die eigentliche Mitte der ganzen christlichen Offenbarung, indem der Glaube an einen Gott, den Weltschöpfer, und seinen eingeborenen Sohn, dessen Menschwerdung, Leiden, Tod, Auferstehung und Verherrlichung für uns; unsere Heiligung durch seinen Geist; die Lehre von der Kirche, der Auferstehung und dem ewigen Leben, in lebendigster Anschauung den Sinnen, wie dem Herzen nahe gelegt und gefeiert wird. In der andern Beziehung aber ist der in dem Altarsakramente, in Mitte seiner Gläubigen wesenhaft gegenwärtige Gottmensch der Lebensbaum, der uns zur Unverweslichkeit nährt; der Mittelpunkt des christlichen Kultes, um welchen die gesamte katholische Gottesverehrung sich bewegt, worin der belebende Herzschlag der christlichen und kirchlichen Gemeinschaft seinen Sitz hat. Die Leugnung dieses Einen Dogma muß daher Irrung und Verwirrung ohne Absehen nach sich ziehen, wie alle Frische christlichen Lebens notwendig vertrocknen muß, wo dieser Quell abgeschnitten oder verstopft ist."

Drittes Kapitel.

Die Alexandriner Clemens und Origenes.

5. Clemens von Alexandrien.

Indem wir uns dem berühmten Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule zuwenden, ersehen wir zuerst aus Strom. I, 19, 137 [1]), daß Clemens eine liturgische Feier[2]) kennt, wodurch

---

[1]) *Ἄρτον καὶ ὕδωρ οὐκ ἐπ' ἄλλων τινῶν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατα τὴν προσφορὰν, μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων.* Strom. I, 19, 137 (nach Migne).

[2]) Die Frage, ob die Agape von der Eucharistie bei Clemens schon getrennt war, glaubt Bigg (The Christian Platonists of Alex.

den Kanon der Kirche bestimmte Gaben dargebracht werden. Denn er wirft dort gewissen Sekten vor, daß sie gegen den Kanon der Kirche bei der *προσφορά* Brot und Wasser gebrauchen. Die kirchliche Feier selbst wird als allgemein bekannt und üblich vorausgesetzt; ein tadelnswerter Mißbrauch ist nur die Anwendung von Brot und Wasser. Was aber „der Kanon“ bei dieser Feier wirklich verlange, spricht Clemens wiederholt deutlich aus; so besonders Strom. IV, 25, 231: „Melchisedech, König von Salem . . . . gab Brot und Wein zur Nahrung, als Typus der Eucharistie.“[1]) Bei der *προσφορά* von Brot und Wein, die *εὐχαριστία* heißt, müssen somit Brot und Wein vorkommen. Das Gleiche geht aus der für seine Abendmahlslehre besonders wichtigen Stelle Paed. II, 2, 65 hervor, wo er sagt, der hl. Weinstock habe eine Traube hervorgebracht und zwar eine prophetische Traube, die hinwies auf die große Traube des Logos, der für uns gepreßt wurde. An sich gehen diese Worte aufs Leiden Jesu. Da aber unmittelbar daran die Rede vom Blute der Eucharistie sich anschließt, so deutet jene Traube auch auf dieses hin, ist also der eucharistische Wein. Die beiden Elemente werden ebenfalls erwähnt in der Schrift Quis dives salvetur c. 23, und zwar der Wein unter dem Bilde *πόμα ἀθανασίας,* welch letzteres dann c. 29 erläutert wird als Wein des Davidischen Weinstockes — ein deutlicher Hinweis auf das Element des Weines. Nahrung und Trank im allgemeinen werden noch oft genannt.[2]) Brot und Wein galten somit dem Clemens als die notwendigen

Oxford 1886) S. 103 eher verneinen zu sollen und führt mehrere Wahrscheinlichkeitsgründe dafür an. Uns scheint das Gegenteil viel wahrscheinlicher. Bigg unterscheidet dann a. a. O. zwei Arten von Agapen: öffentliche und private; jene am Abend in der Kirche vor zahlreich versammeltem Volk, diese in Privathäusern nur unter dem gesamten Familienkreise — eigentlich nichts anderes, als ein wahrhaft christl. mit Gebet vor- und nachher verbundenes Abendessen.

[1]) *Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ὁ ἱερεὺς . . ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον, τὴν ἁγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.* Strom. IV, 25, 231.

[2]) cf. Strom. VII, 7, 309; Paed. II, 267—68; Strom. I, 1, 117; Paed. I, 6 45, 44. 46.

und einzigen eucharistischen Elemente. Sehen wir nun, in welcher Auffassung sie uns entgegentreten. Zunächst haben wir die zwei allgemein als wichtigste angesehenen Stellen, nämlich Paed. I, 6, 45 ff. und Paed. II, 2, 65 heranzuziehen. Wir beginnen mit Paed. II, 2, 65, wo uns ein fester Ausgangspunkt gegeben ist. Dort heißt es[1]): „Die Mischung des Trankes und des Logos wird Eucharistie genannt, eine preiswürdige, herrliche Gnade, wodurch die gläubig daran Teilnehmenden an Leib und Seele geheiligt werden, indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung, mit dem Geiste und dem Logos auf mystische Weise verbindet.“ Wir möchten nun nicht mit Döllinger (Eucharistie usw., S. 46) unmittelbar aus den angegebenen Wirkungen des Genusses auf die Annahme der wirklichen Gegenwart durch Clemens schließen.

Eine nähere Prüfung der Stelle zeigt, daß es vergebliche Mühe wäre, sie streng systematisch in eine Art Syllogismus zerlegen zu wollen; allein einige Hauptgedanken treten in ihr hervor, nämlich die Betonung eines zweifachen Blutes, der Hinweis auf eine Mischung und auf die außerordentlichen Wirkungen, die durch Genuß jener Mischung aus Trank und Logos, die Eucharistie heißt, erfolgen. Ein zweifaches Blut: *δίττον αἷμα*, das e i n e geht klar auf die Erlösung; „das leibliche, wodurch wir erlöst worden sind“; das andere heißt „geistig, d. h. ein solches, wodurch wir gesalbt worden sind.“ Bezieht sich das

---

[1]) Die ganze Stelle, so weit sie hierher gehört, lautet: *Δίττον το αἷμα τοῦ Κυρίου, τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα καὶ τοῦτ᾽ ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχυς δὲ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός· ἀναλόγως τοίνυν κιρνᾶται ὁ μὲν οἶνος τῶ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ μὲν εἰς πότον εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ὀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, πότου τε καὶ Λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή· ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνέυματι καὶ Λόγῳ συγκρίναντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα οἰκειοῦται τῇ ἀπ᾽αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σάρξ τῷ Λόγῳ, δι᾽ ἣν ὁ Λόγος γέγονε σάρξ.* Paed. II, 2, 65.

auf die Eucharistie? Das ist möglich und sogar sehr wahrscheinlich, besonders im Zusammenhang mit der vorhergehenden Stelle, aber zu dunkel um etwas sicheres daraus zu erfahren.

Dann spricht Clemens von der Mischung: Mischung des Wassers mit Wein — ein erquickender Trank; Mischung des Menschen mit dem Geist — Vorbereitung zur Unsterblichkeit; endlich Mischung des Trankes und Logos — die Eucharistie. Das Wort *εὐχαριστία* kommt bei Clemens in einem dreifachen Sinn vor: für die geweihten Elemente (Strom. I, 1, 5), für den Ritus der Weihung, und so muß es hier genommen werden, freilich mit dem Nebenbegriff der geweihten Elemente und für die einfache Privatagape, wie Paed. II, 10, 84. Hier also bedeutet nach dem Zusammenhang Eucharistie die Weihung, sei es dann, daß diese als bereits vollendet gedacht, oder daß eben der Akt der Weihung verstanden wird. So haben wir dann die Mischung des Logos mit dem Trank, welcher Mischung aus Wein und Wasser ist, und das ist die Eucharistie, die den Menschen an Leib und Seele heiligt und ihn auf geheimnisvolle Weise mit dem Logos verbindet. Daraus ergibt sich, wenn nicht mit voller Sicherheit wegen der Dunkelheit der Sprache, doch mit größter Wahrscheinlichkeit die Annahme der wirklichen Gegenwart Christi (Logos) in der Eucharistie, sofern diese im Sinne der geweihten Elemente genommen wird. Fügen wir gegen Kahnis[1]) noch bei, daß das *διττὸν αἷμα* nicht auf ein verschiedenes Blut zu schließen nötigt, sondern richtig bleibt, auch wenn das gleiche Blut in verschiedener Weise uns zuteil wird.

Diese Stelle wird gestützt durch die andere Paed. I, 6, 45. Mehrere Nummern hindurch ist hier die Rede von den verschiedenen Beziehungen des Logos zum Menschen. In Nr. 44 wird weitläufig seine den Geist ernährende Wirksamkeit ausgeführt; in Nr. 46 wird diese Nahrung die Erfüllung des göttlichen Willens genannt und gegen Schluß derselben wird

[1]) Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851. S. 203.



die dreifache Verbindung des Menschen mit dem Logos kurz zusammengefaßt. Das zweite zusammenfassende Glied nun heißt: „Wir sollen mit dem Logos vereinigt sein, indem wir mit ihm fühlen, und leiden und lieben, vermöge der Nahrung, die wir aus ihm empfangen.“ Dieses Glied weist offenbar auf Nr. 45 zurück, wo in ungemein anziehender Weise der alexandrinische Lehrer das Verhältnis des Menschen zu Gott behandelt, wie es eingeleitet ist durch die Inkarnation und durch die Eucharistie zum Ziel geführt wird. „Geheimnisvolles Wunder! Einer ist der Vater aller Dinge; Einer der Logos aller Dinge und Einerder heilige Geist; Eine ist Mutter und Jungfrau; Kirche nenne ich sie mit Freude. Jungfrau ist sie zugleich und Mutter; unbefleckt wie eine Jungfrau, liebend wie eine Mutter. Sie ruft ihre Kinder herbei und nährt sie mit heiliger Milch — dem Kind gewordenen Logos. Darum hatte sie keine Milch, weil ihre Milch war dieses schöne, liebliche Kind, — der Leib Christi, der durch den Logos großzieht das junge Geschlecht, welches der Herr selbst unter Geburtswehen im Fleische geboren, welches er selbst mit Windeln umwickelt, — mit seinem kostbaren Blute. O heilige Geburt! o heilige Windeln! der Logos ist alles dem Kindlein, Vater, Mutter, Lehrer und Nährer. ‚Esset, sprach er, mein Fleisch und trinket mein Blut‘; — diese ganz besondere Nahrung bietet der Herr; sein Fleisch reicht er, sein Blut gießt er aus; und nichts gebricht mehr zum Wachstum der Kinder. O unbegreifliches Geheimnis! Die alte und dem Fleische anhaftende Verweslichkeit heißt er ausziehen, so wie auch die alte Nahrung und teilnehmen an einer neuen, dem Nahrungsstoffe Christi, um ihn aufzunehmen, in uns selbst zu hinterlegen und den Heiland in unsere Brust einzusenken, damit wir die Neigungen unseres Fleisches bezähmen.“[1]) Dann

[1]) Die entscheidenden Worte sind: *Οὐχ ἔσχε γάλα* (die Kirche) *οτι γάλα ἦν τὸ παιδίον τοῦτο καλόν, τὸ σῶμα Χριστοῦ . . . Ὁ Λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατήρ, καὶ μήτηρ, καὶ παιδαγωγός, καὶ τροφεύς. Φάγεσθέ μου, φησὶν, τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα. Ταύτας ἡμῖν οἰκείας*

leitet Clemens schon wieder zu einer allegorischen Auslegung der Worte Joh. 6, 55 über und nennt sie ausdrücklich, im Gegensatz zur vorigen *κοινότερον*, eine gewöhnlichere, gemeinere.

Wenn man obige Stelle auf die Eucharistie bezieht, so muß man darin die wirkliche Gegenwart Christi in den Elementen anerkennen.[1]) Wie aus der Schlußbemerkung hervorgeht, redet Clemens hier nicht allegorisch; er spricht vom wirklichen Leibe Christi, wie die offenbare Hindeutung auf die Geburt Christi und auf sein Leiden beweist. Durch diese Geheimnisse hat der Logos das junge Geschlecht geboren; doch es bedarf in seiner „Unmündigkeit“ noch der Milch. Diese gibt ihm die Kirche, seine Mutter; allein sie hat nicht selber diese Milch, sondern ihre Milch ist dieses liebliche Kind, der Leib Christi, der durch jene Geheimnisse ihr geschenkt war. Auf diese Milch, auf diesen Leib Christi beziehen sich die Worte des Logos „esset mein Fleisch, trinket mein Blut,“ wodurch der Logos „uns seine ganz eigene Nahrung bietet, sein Fleisch und Blut,“ daß es uns an nichts gebricht. Und wer nun hieran teil nimmt, der nimmt ihn selber (*ἐκεῖνον* auf Christus zurückweisend) auf, legt den Erlöser in seiner Brust nieder, und versenkt ihn in sein Inneres, worauf die Leidenschaften besänftigt werden. Da also an Allegorie hier nicht gedacht werden kann, so lehrt die Stelle: In der Eucharistie empfängt man Christi Leib (*σῶμα Χριστοῦ*) und zwar nicht nach einem

---

τροφὰς ὁ Κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει, καὶ αἷμα ἐκχεῖ καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ. Ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου! Ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν φθορὰν, ὥσπερ καὶ τὴν παλαιὰν τροφὴν, καινῆς δὲ ἄλλης τῆς Χριστοῦ διαίτης μεταλαμβάνοντας, ἐκεῖνον, εἰ δυνατὸν, ἀναλαμβάνοντας, ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι καὶ τὸν Σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταρτίσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη. Paed. I, 6, 45.

[1]) Wir weisen noch hin auf ein zweifelhaftes Clementinisches Fragment, im zweiten Band der Werke Clemens' von Migne, S. 759, wo in einer Erklärung der Parabel vom verlorenen Sohne das eucharistische Brot ausdrücklich das Fleisch des wahren Osterlammes genannt wird, *σάρξ καὶ ἄρτος ὤν*.



Bilde oder einer geheimnisvollen Kraft, sondern sein für uns vergossenes Blut, sein in der Inkarnation angenommenes Fleisch; dadurch ist der Logos unser „Ernährer“, und wir legen, teilnehmend am Mahle Christi (*τῆς Χριστοῦ διαίτης*) ihn selber in uns nieder und versenken ihn in unsere Brust.

Diese Auffassung wird bestätigt durch eine Stelle in Quis dives salv. c. 23. Dort läßt Clemens den Erlöser an die Kirche die Ermahnung richten, der Sünde und dem irdischen Tand zu entsagen, wofür er unaussprechliche himmlische Güter verheißt. Dann legt er dem Heiland die Worte in den Mund: „Ich bin dein Ernährer und gebe mich als Brot, nach dessen Genuß keiner mehr den Tod kosten wird und ich gebe täglich den Trank der Unsterblichkeit.“[1]) Man erkennt sofort den gleichen Gedanken wie in der vorigen Stelle. Auch hier erscheint der Logos als *τροφεύς*, indem er sagt, er gebe sich selbst als Brot und gieße täglich in die heiligen Seelen den Trank der Unsterblichkeit. Nehmen wir dazu die fast gleichlautende, diesen Trank nur noch näher bestimmende Stelle in c. 29, wo Clemens wiederum verschiedene Wirkungen des Logos beschreibt und ausdrücklich von seiner menschlichen Natur bemerkt: „Er hat den Wein (das Blut des Davidischen Weinstocks) in unsere geheiligten Seelen ausgegossen.“ Das *πόμα ἀθανασίας* in c. 23 ist also nichts anderes als der Wein oder das Blut des Davidischen Weinstocks. Mit den Elementen der Eucharistie, Brot und Wein gibt der Logos sich selbst. Es ist somit Identität zwischen Brot und Logos, und da Brot hier nicht figürlich zu verstehen ist, sondern vom eucharistischen Brote, Verwandlung des Brotes (*ἄρτον*[2]) *ἐμαυτὸν διδούς*). Mit dem eucharistischem Weine gibt er das

---

[1]) *Ἐγώ σου τροφεύς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδοὺς, οὗ γευσάμενος οὐδεῖς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας.* Quis div. salv. c. 23.

[2]) Man erinnere sich an das hierüber Bemerkte zu Didache IX, 2, welche Clemens kannte.

Blut des Davidischen Weinstocks, d. h. mit dem Kelche Jesu Blut, das der Seele Unsterblichkeit verleiht.

Vergleichen wir nun hiermit Paed. I, 6, 45, so ergibt sich eine überraschende Ähnlichkeit der Gedanken. Dort der Logos *τροφεύς* genannt wie hier, dort der Begriff: der Logos gibt sich selbst, nur zerlegt in seine Bestandteile *οἰκείας τροφάς σάρκα* und *αἷμα*, hier das gleiche in einem Wort: *ἐμαυτὸν διδούς*. Hier werden die Elemente, die dort durch das daraus Gewordene bezeichnet sind, ausdrücklich genannt. Dort lesen wir die Mahnung, Christum in der Brust zu verschließen, und als Wirkung wird die Bezähmung der Leidenschaften angeführt. Hier die Mahnung, dies Brot zu genießen, und als Wirkung wird die Unsterblichkeit verheißen.

Ähnlich schließt sich das hier vom *πόμα ἀθανασίας* Gesagte an Paed. II, 2, 65 an, wo die Eucharistie als Mischung des Trankes und Logos bezeichnet wird. Wir bezeichneten es (oben S. 59) als höchst wahrscheinlich, daß das *πότον* Christi Blut bedeute; hier wird das ausdrücklich gesagt, indem der Wein als Christi Blut und Trank der Unsterblichkeit dargestellt erscheint. Was also in der ersten Stelle unklar war, wird durch diese aufgehellt und was in dieser nur kurz angedeutet ist, finden wir dort ausführlicher dargestellt.

Nach dem Gesagten begreifen wir nicht, wie der sonst so besonnene Kahnis (Abendmahl S. 203) a priori erklären kann: „In Clemens einen Vertreter der symbolischen Ansicht zu finden, wird, wer nur einigermaßen mit dem Geiste desselben vertraut ist, erwarten.“ Bewiesen wird dann diese symbolische Ansicht nicht. Auch die Bemerkung Ebrards[1]): „Die Willkür der allegorischen Interpretation bildet bei Clemens und Origenes die Basis,“ scheint dem Urheber mehr eine willkommene Gelegenheit, um ungehinderter seine Ansicht herauszulesen. Überhaupt zeigt eine sorgfältige Erörterung jener

---

[1]) Ebrard: Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt 1845. S. 272.

Stellen, wie auch der sonstigen Gedanken des Clemens von Alexandrien[1]), wie vorsichtig das rasche Urteil protestantischer Forscher aufzunehmen ist, Clemens sei Symboliker gewesen. Wir können in den obigen Texten weder eine symbolische, noch irgendwie geistige Gegenwart entdecken, noch auch das Vorhandensein von „himmlischen Kräften" ohne die wirkliche Gegenwart (Harnack).

Ein weiterer Punkt wird angedeutet durch Strom. I, 1, 117, nämlich das Verhältnis, in welchen Lehre und Eucharistie zueinander stehen. Die Lehre geht voraus und wer darin fest gegründet ist, wird dann durch den Empfang des Viaticums fürs ewige Leben — *ἐφόδια ζωῆς αἰδίου* heißt hier die Eucharistie — in den Himmel erhoben. Dann wird die Sitte getadelt, Teile von der Eucharistie durch das Volk nehmen zu lassen; so soll auch die Lehre nur von Würdigen verkündet werden. Der schwer zu bestimmende Gedanke mag etwa folgender sein: Lehre und Eucharistie gehören zusammen als Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens; für beide muß man daher würdig sein. Dabei wird — was für uns in Betracht kommt — die für das Anhören und Vortragen der Lehre erforderliche Würdigkeit wie das Unbekanntere durch das Bekanntere beleuchtet: durch das Beispiel, wie unpassend es sei, jeden beliebigen Laien seinen Anteil an der Eucharistie nehmen zu lassen.[2]) Zum Schluß wird als Begründung des Tadels noch das Wort des hl. Paulus, I. Kor. 11, 27, angeführt. Diese Stelle deutet somit auf die Distributionsweise des eucharistischen Brotes hin, auf die Kommunion unter einer Gestalt und auf die hohe Ehrfurcht beim Empfange, so daß, wer unwürdig genieße, sich an Christi Fleisch und Blut vergreife; die Anwendung wird dann auf die Lehre gemacht.

Verweisen wir noch auf Paed. I, 5, 38, wo die Allegorie

---

[1]) Berücksichtigt ist dieser Gesichtspunkt von Probst in Tübing. Qtlschr. 1868. S. 203—236.

[2]) Einen ähnlichen Gedanken s. Orig. in Ex. XIII, 3 und Tert. de corona 3, Sorgfalt für die eucharistische Speise.

vorherrscht, indem der Logos zur Rebe in engste Beziehung gesetzt wird, weshalb ihn der Prophet Weinstock genannt habe. Wie die Rebe Wein, so enthalte der Logos Blut; jenes sei dem Körper nützlich, das Blut dem Geist. Es ist kein Anhaltspunkt vorhanden, die Worte mit Sicherheit auf die Eucharistie zu deuten, aber eine Anspielung darauf enthalten sie wohl mit Rücksicht auf die andere Stelle Paed. II, 2, 65 (s. oben S. 58ff.).

Wir gewinnen demnach aus Clemens folgendes Resultat: Er kennt eine kirchliche Feier, wo Brot und Wein dargebracht werden müssen (*προσφορά*); bei derselben wird das *εὐχαριστεῖν* vollzogen, und deshalb heißt die ganze Handlung auch einfach „Eucharistie", wie dieser Name andererseits auch gebraucht wird für jene Elemente selbst, nachdem dieser Akt mit ihnen vollzogen ist. In diesem letztern Sinne ist Eucharistie dem Clemens Fleisch und Blut Jesu Christi[1]), aber nicht bloß in geistiger Weise, sondern das wirkliche Fleisch und Blut des Erlösers. Die Ausführungen an den entscheidenden Stellen können kaum einen anderen Sinn ergeben als den, daß die Elemente umgewandelt, dieses höhere geworden sind.

Gegen diese Folgerungen enthält Clemens selbst eine ernste Schwierigkeit in einzelnen Stellen, aus welchen Harnack[2]) schließt, Clemens' Lehre sei die nämliche, wie jene des Theodotus in den Excerpten, nämlich die einer geistigen Gegenwart. Auf Theodotus' Ansicht werde ich unten im zweiten Teil eingehen. Für eine solche[3]) Auffassung des Clemens

[1]) Über den Opfercharakter bei Clemens s. Renz a. a. O. S. 80 bis 90. Probst, Tüb. Qtlschr. a. a. O.

[2]) Harnack, Dogmengesch. 3. Aufl. I, S. 437. Anm. 1. Auch Bigg schreibt unserm Lehrer eine der zwinglianischen am meisten sich nähernde Abendmahlsauffassung zu, a. a. O. S. 107: The elements are a symbol, an allegory, perhaps a vehicle, an instrument.

[3]) Strom. V, 11, 428: *λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνῶσις*; I, 10, 126 *ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς*; V, 10, 247 *βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσις ἐστι τῆς θείας οὐσίας* u. adumbr. in ep. I, 70: doctrina quippe Domini, quae valde fortis est, sanguis ejus appellata est. Migne P. gr. 9, p. 735.

beruft man sich auf Texte, worin das Essen und Trinken des Logos geistig verstanden wird, z. B. auf Strom. V, 11, 2 (248), I, 101 (126); V, 10 (247) und adumbr. in ep. 1. Jo. Allein Clemens betrachtet hier den Logos nicht wie oben, als Ernährer, sondern als Lehrer, als geistige Speise für den intellektuellen Teil des Menschen. Da konnte er nun ganz gut, ohne mißverstanden zu werden, dem gewöhnlichen Leben entnommene Ausdrücke wählen. Zudem hatte er bereits ein Vorbild dafür in der hl. Schrift, wo oft Speise im geistigen Sinn vorkommt, z. B. Jo. 4, 32, 34; 6, 48, 50 usw., Tob. 12, 19. Das lag zumal Clemens nahe, der so gern die höchsten geistigen Vorgänge an entsprechenden körperlichen erläutert. Daß man aber die hier geistig angewandten Redensarten nicht einfach auf jene ersten Stellen übertragen darf, um die Lehre der wahren Gegenwart aus ihnen zu entfernen, geht daraus hervor, daß Clemens gerade an jenen Stellen die beiderseitige Interpretation genau auseinanderhält und jeder ihr Recht sichert. Dann ist ja überhaupt eine Grundregel rechter Exegese, daß man eine Stelle zunächst an ihrem Platze anschaut und prüft und das aus Text und Kontext gewonnene Resultat erst dann umstürzt, wenn dadurch ein Widerspruch in die Anschauungen des Verfassers hineingetragen würde, der sich nicht anders lösen läßt. Endlich zeigt der Blick auf die zuletzt zitierten Stellen, daß Clemens ganz gut so sprechen konnte, ohne im mindesten die Auffassung der ersteren Stellen in diesem oder jenem Sinne zu beeinflussen und so behält unser Resultat, aus der Betrachtung jener Stellen selbst herausgeflossen, seine volle Geltung.

6. Origenes.

Mit Clemens ist aufs engste verbunden sein großer Schüler Origenes[1]), wegen seiner Gelehrsamkeit und Wissenschaft von

[1]) S. die prägnante Charakteristik bei Bigg: The Christian Platon. p. 114. Monographieen von Redepenning: Origenes. 2 Bde. Bonn 1846. Thomasius: Origenes. Nürnberg 1837. S. die Literatur bei Bardenhewer, Patr. 2. A. S. 121 ff. Über seine Lehre von der Eucharistie Probst in der Tüb. Theol. Qtlschr. 1864, S. 449—534.

Mit- und Nachwelt bewundert, aber auch schon in alter Zeit der Lehrer, aus dem die entgegengesetztesten religiösen Bekenntnisse ihre Lehren beweisen wollten. Auch in unserer Frage bietet Origenes zwei Arten von Texten, deren erste ihn als Vertreter der realistischen Auffassung hinstellt, während die zweite ihm eine spiritualistische zuzuerteilen scheint. Untersuchen wir zunächst die Stellen der erstern Klasse.

In der 13. Homilie zu Levitic. kommt Origenes zweimal auf die Eucharistie zu sprechen. In No. 3 handelt er zuerst von den Schaubroten des A. B.[1]) und geht dann über ad illum panem propositionis quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. Brot ist der menschgewordene Sohn Gottes; die einzige Gott versöhnende Darbringung ist nicht, wie Origenes ausführt, diejenige der alten Schaubrote, sondern jene Darbringung, von welcher der Herr gesagt hat: tut dies zu meinem Andenken. Er nennt hier die ganze eucharistische Feier commemoratio jenes wahrhaft versöhnenden Schaubrotes, das Gott vom Himmel aus der Erde gab. Hierin liegt ein zweifaches: 1. es gibt ein Brot, das in kirchlichen Mysterien vorkommt; 2. dieses Brot ist irgendwie eine commemoratio jenes von Gott gegebenen himmlischen panis propositionis, und zwar eine commemoratio, welche die Erfüllung des vom Herrn beim Abendmahl mit den Worten: hoc facite in meam commemorationem gegebenen Befehles enthält und deren Wirkung es ist, Gott wahrhaft mit den Menschen zu versöhnen. Sofort aber bricht Origenes diesen Gedanken ab, um im folgenden „panis" als Lehre, und zwar als niedere und höhere Lehre erscheinen zu lassen. Noch einmal kommt er am Schluß von No. 5 auf das eucharistische Brot zurück. Simili modo lex ista (Lev. 24, 9: manducabis in loco sancto) tibi proponitur, ut cum acceperis panem mysticum in loco mundo manduces eum. Dieses mystische Brot wird bestimmt als dominici corporis sacramentum, das

[1]) Orig. Opera omnia ed. Lommatzsch, IX, 402f.

mit sündelosem, unbeflecktem Herzen zu empfangen ist. Dann wird a fortiori auf das Verbum Dei geschlossen, wie es nur von reinen Seelen aufgenommen werden könne.

In Lev. Hom. IX, 10 fordert Origenes die Christen auf, nicht am Blute der alttestamentlichen[1]) Opfer, sondern am Blute des Verbum festzuhalten und deshalb das Verbum zu hören, wie es sagt: dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird, zur Vergebung der Sünden. Aber sofort wird der Gedanke abgebrochen mit der Bemerkung: „Wer in die Mysterien eingeweiht ist, kennt Fleisch und Blut Gottes (novit et carnem et sanguinem Dei)“ — ein ganz ähnlicher Schluß, wie Lev. XIII, 3, wo ebenfalls an der entscheidenden Stelle die Bemerkung steht: recordatio sola sufficit . . .[2]) Die Stelle besagt: der Christ, welcher zu Christus, dem wahren Hohenpriester hinzutritt, soll sich an das Blut Christi halten, und zwar an das wahre, nicht an ein bloß geistiges. Wo dieses ist, sagt das

---

[1]) Non haereas in sanguine carnis. Redepenning und Höfling beziehen das gegen Döllinger auf das Blut Christi, während unseres Erachtens Döllinger es ganz richtig auf die alttestamentlichen Opfer anwendet. Hierzu fordert der Gegensatz auf zwischen Opfern des A. B. und dem „wahren“ Hohepriester Jesus Christus, wie auch der Gegensatz zwischen sanguis carnis und sanguis Verbi, der sich nicht auf die gleiche Person zu beschränken scheint, wie endlich die Worte, die aus der hl. Schrift zitiert werden und die doch das wirkliche, nicht aber figürliche Blut des Verbums bezeichnen.

[2]) Es ist hier notwendig, eine Bemerkung über die sog. disciplina arcani zu machen. In verletzender Weise wirft Höfling in seinem nicht überall gründlichen und maßvollen Buch über das Abendmahl wiederholt Döllinger und den katholischen Theologen überhaupt vor, daß ihnen diese Einrichtung dort als Deckung dienen müsse, wo andere Argumente nicht zur Hand seien. Mag man auch manchmal zu viel Gewicht auf diesen Punkt gelegt haben, Höfling übertreibt sicher und ebenso müssen wir die Auffassung zurückweisen, die Bigg (The Christian Platonists, S. 143 ff. Anm.) von der katholischen Anwendung des Arguments aus der Arkandisziplin offenbart: that complete silence is absolute proof. Man weiß übrigens, wie manches in dieser Beziehung noch dunkel ist und wohl nie ganz aufgehellt wird. (Vergl. die betreffenden Artikel in Kirchenlexikon I, 1, 234 ff.; Kraus, Realenc. I, 74 ff. u. R E.[3] für prot. Theol. u. Kirche, Bd. II. S. 51—55.) Wir möchten sie auch nicht in zu frühe Zeit hinaufrücken und sind in dieser Be-

„Wort“: „Mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden“, das Blut, welches mit den christlichen Mysterien im Zusammenhange steht, so daß, wer diese kennt, auch dies Fleisch und Blut kennt. In letzterem Satz wird gelehrt, dies Fleisch und Blut der Eucharistie sei so anzusehen, wie es allgemein der Glaube der Kirche betrachtet. Letzteres zeigt Origenes selbst noch an weiteren Stellen und es wird auch allgemein zugestanden[1]): der Kirchenglaube betrachtet immer die Elemente als Christi Fleisch und Blut.

Einen verwandten Gedanken wie bei Clemens Strom. I, 1, 117 und bei Tertullian de cor. c. 3 treffen wir bei Origenes in Ex. XIII, 3. Nostis, qui divinis mysteriis interesse consuevistis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid delabatur.[2]) Diese Worte bedürfen keiner langen Erklärung. Der Glaube der Kirche oder des christlichen Volkes tritt aufs klarste hervor und zwar als lebendige Überzeugung, daß die Eucharistie Christi wirklicher Leib sei, so zwar, daß man realistischer kaum mehr sprechen kann. Man beachte auch, wie Origenes diesen Glauben lobt: recte creditis. Zugleich wirft diese Stelle Licht auf die beiden vorhergehenden, wo jedesmal auch von mysteria die Rede ist, aber nach kurzer Andeutung ein anderer Gedanke angezogen wird, während hier volle Klarheit waltet. Wie die Stelle

---

ziehung bezüglich der Alexandriner einig mit Biggs Ausführungen über „Reserve“ und „Economy“ (a. a. O.), wiewohl auch diese noch nicht das letzte Wort in der Frage enthalten dürften. Man sehe über Arkandisziplin Probst: Kirchliche Disziplin usw. S. 303—350. Auch Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum. Göttingen 1894. S. 126—30. S. 164 ff. S. 169 ff.

[1]) R. E.[3] f. p. Th. u. K. S. 50; cf. S. 42 ff., 48, 58 usw., „gemeinkirchl. Prädizierung!“

[2]) Weiter heißt es: Reos enim vos creditis et recte creditis si quid inde per negligentiam decidat. Quod si circa corpus ejus conservandum tanta utimini cautela et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse, quam corpus ejus! In Ex. XIII, 3.

noch in einer andern Beziehung lehrreich ist, werden wir unten sehen.

Eine Stelle, C. Cels. l. VIII, n. 33, ist besonders wichtig, weil sie das Verhältnis von Brot und Leib Christi berührt. Origenes beweist gegen Celsus, Brot und Wein und Feldfrüchte gehören nicht den Dämonen, sondern Gott an und wir sind darum, sie gebrauchend, nicht den Dämonen, sondern Gott untertan. Und deswegen mag Celsus die Dankopfer den Dämonen abstatten.[1] „Wir aber sagen dem Schöpfer des Alls Dank und essen die unter Danksagung und Gebet ob des Gegebenen dargebrachten Brote, die wegen des Gebetes ein gewisser hl. Leib geworden sind, der diejenigen heiligt, welche ihn mit reiner Absicht genießen.“ Mit Rücksicht auf dieses hl. Mahl wird in der folgenden Nummer den Christen verwehrt, an der mensa daemoniorum, d. h. an heidnischem Opferfleisch, Teil zu haben, da sie an der mensa Domini sich einfinden. Origenes sagt also ganz offenbar, die durchs Gebet gesegneten, vorher dargebrachten Gaben seien ein hl. Leib geworden; sagt er auch nicht Christi, so ist das aus dem Zusammenhang ganz klar und wird noch n. 34 angedeutet durch den Ausdruck: teilnehmen an der mensa Domini. Ist aber das Brot das geworden, so folgt auch, daß es eine gewisse Verwandlung durchgemacht hat, vermöge deren es nun Christi Leib geworden, mit solchen Kräften der Heiligung begabt. Das Gewicht dieses Zeugnisses wächst an Bedeutung, da Origenes hier gegen den Heiden Celsus schrieb. Es gewinnt aber auch Kraft durch den Zusammenhang, der gerade vom richtigen Gebrauche und Genusse der Speisen, von dem Ursprung aller Nahrung und vom Genusse der Opfergaben handelt.

---

[1]) *Κέλσος μὲν ὡς ἀγνοῶν Θεὸν τὰ χαριστήρια δαίμοσι ἀποδιδότω· ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς Δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ᾽ εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι, προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.* Cont. Cels. l. VIII n. 33.

Wenn in der vorigen Stelle das Element des Brotes hervortritt, so in Gen. XVII, 8 das Element des Weines. Zunächst wird die Weissagung von Gen. 49, 12 wörtlich genommen, dann analog mit der justinischen Erklärung gedeutet und endlich auf die Eucharistie bezogen. Durch die Taufe werden die Kinder der Kirche gewaschen. Hi ergo qui prius per lavacrum loti stola ejus fuerant effecti, posteaquam ad sacramentum sanguinis uvae pervenerunt vel interioris secretiorisque mysterii facti sunt participes, amictus ejus esse dicuntur. Die Eucharistie wird somit einfach sacramentum sanguinis uvae genannt oder Teilnahme interioris secretiorisque mysterii. Das „Traubenblut" ist aber der Prophezeiung zufolge und nach der vorher gegebenen Erklärung des Origenes selbst Christi Blut. Somit ist die Eucharistie das Sakrament des Traubenblutes oder des Blutes Jesu Christi. Und je mehr die Seele die Kraft des Blutes des Verbum erkennt, um so reiner wird sie und schreitet um so mehr voran auf dem Wege zu jener Wissenschaft, wodurch sie mit Gott vereinigt und nicht mehr bloß „amictus ejus", sondern eins mit ihm wird. Diese bedeutungsvollen Worte, welche wieder jenes schon oben öfter getroffene Argumentum a fortiori von der Eucharistie auf das Verbum oder das Wissen enthalten, werden uns unten noch beschäftigen.

Num. VII, 2 lesen wir: Ehedem war die Taufe vorbildlich in der Wolke und im Meer, jetzt aber in Wirklichkeit in den durch Wasser und den hl. Geist Neugeborenen. Damals war das Manna eine vorbildliche Speise, jetzt aber ist in Wirklichkeit das Fleisch des Wortes Gottes eine wahre Speise[1]), wie er selbst gesagt: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank." Wollte man auch nicht auf dem immerhin klaren Ausdruck „caro Verbi Dei est verus cibus" bestehen, so wird durch das Vorbild

---

[1]) Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus. In Num. VII, 2.

wie durch den Gegensatz und die Parallele der Sinn dieser Worte aufs unzweideutigste gekennzeichnet.

Verweisen wir der Kürze halber nur noch auf die übrigen Stellen, wo ohne jede Zweideutigkeit die Elemente als Leib und Blut Christi aufgefaßt werden: In Matth. X, 25, wo der „temere panem Domini ejusque calicem“ Nehmende imbecillus und infirmus fit; auf lib. Iud. hom. VI n. 2, wo Origenes wieder sehr realistisch sagt: „Antequam panis coelestis consequamur annonam et carnibus agni immaculati satiemur, antequam verae vitis, quae ascendit de radice David, sanguine inebriemur . . . tanquam parvuli sub procuratoribus agimus — Brot und Wein, Fleisch und Blut Christi zur Nahrung der Seele; ferner auf Jesu Nave hom. I, 1, wo der besonders für den Opfercharakter[1]) wichtige Ausdruck steht: „Cum videris altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari,“ die ja ganz an das „tremendum mysterium“ des hl. Chrysostomus erinnern.

Verweisen wir auch noch auf die weniger klaren, aber Andeutungen enthaltenden Stellen: C. Cels. VIII, 22: *χρὴ ἑορτάζειν ἐσθίοντα τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου*; in Num. 16, 9, wo nach den Worten: das christliche Volk esse Christi Fleisch und Blut, gesagt wird: „Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus“ — eine dem Origenes charakteristische Unterscheidung, die zeigt, daß weder die realistische Ausdrucksweise die allegorische aufhebt, noch umgekehrt, sondern daß beide zu Recht bestehen; c. Cels. VIII, 57: *Ἔστιν ἡμῖν ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος.* Mit Ex. XIII, 3 ist verwandt die Mahnung in Psalm. 37 (Migne p. 1386): communicare non times corpus Christi, quasi mundus et purus . . . quare multi infirmi? quia non intelligunt, quid est accedere ad tanta et tam eximia

---

[1]) Über den Opfercharakter der Eucharistie s. die guten Erörterungen von Thalhofer: Das Opfer des A. u. N. B.; Probst, Tübinger Qtlschr. 1864, S. 507—534, spez. über diese Stelle S. 517f. (nicht richtig zitiert) gegenüber Höfling: Die Lehre der ältesten Kirche: Origenes.

sacramenta. Endlich die schöne Stelle Comment. ser. in Mt. c. 82, wo Origenes den Seelenzustand liebloser und haßerfüllter Christen mit dem des Judas vergleicht: „Tales sunt omnes in ecclesia, qui insidiantur fratribus suis, quibuscum ad eandem mensam corporis Christi et ad eundem potum sanguinis ejus frequenter simul fuerunt.“ Wie unverkennbar spricht sich hierin der allgemeine Glaube an dieses Geheimnis aus![1])

Angesichts dieser Zeugnisse, welche mit solcher Klarheit die wirkliche Gegenwart Christi unter den Elementen der Eucharistie aussprechen, erscheint es unbegreiflich, wie die protestantischen Forscher einstimmig den großen Lehrer zum Symboliker zu stempeln vermögen.[2]) Sie gelangen zu diesem Resultat durch eine eigentümliche Unterscheidung, die auch sonst angewendet wird, nämlich die Unterscheidung zwischen Kirchenglauben und Privatanschauung des betreffenden Lehrers. Spricht ein Zeugnis klar die wahre Gegenwart von Christi Fleisch und Blut aus, so soll der Verfasser in Akkommodation an den Kirchenglauben reden; wo aber ein Ausdruck vorkommt, der auf die symbolische Ansicht hinweist, soll seine eigene Ansicht zum Ausdruck kommen. Wenn auch diese Unterscheidung in einem gewissen Sinne Berechtigung hat,

---

[1]) Vgl. auch noch: in Matth. XI, 2, das Speisungswunder angewendet auf ein Brot, das bis zum Ende der Welt in der Kirche bleiben wird; in Matth. X, 25, die Schwachen empfangen auch jetzt nicht „panes benedictionis“; c. Cels. I, 1 Erwähnung von Agapen; c. Cels. VI, 27 Erwähnung der thyestäischen Mahle (hierüber auch Minuc. Fel. Octav. c. 9, Tert. Apol. c. 7, c. 9); Hom. 12 in Gen. 5, wo panes hordeacei und triticei für incipientes und proficientes unterschieden werden; Hindeutung auf die notwendige Zurückhaltung bezüglich der Mysterien (Lehre und Sakramente) in Num. IV, 3; endlich die zweifelhaft echte, der catena Patrum entnommene Stelle der Selecta in Ezech. c. 18: Feiern wir ein Fest mit Jesus, den Kelch des N. B. erfassend und die Type seines Leibes (vgl. hierzu Probst, Tübg. Qtlschr. 1864, S. 498).

[2]) Bigg: The christian Platonists ... p. 219ff. The bread and wine are an allegory, a symbol ... There is a presence of Christ but it is a spiritual. In ähnlicher Weise die ganze protest. Literatur über Origenes.

so muß sie doch in der Anwendung, die ihr gegeben wird, mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden, da sie zu rein willkürlicher Erklärung der Väterschriften führt.

Was nun insbesondere Origenes betrifft, so ist wohl richtig, daß manche der von uns eben beigebrachten Texte unmittelbar den allgemeinen kirchlichen Glauben ausdrücken; daß aber Origenes selbst nicht diesen Glauben geteilt habe, davon begegnete uns nicht die leiseste Spur. Im Gegenteil, er lobt und billigt denselben (et recte creditis Ex. XIII, 3) und stützt sich selbst darauf. Andere Stellen aber sind derart, daß gar kein Anhaltspunkt besteht, in ihnen Kirchenglauben und Privatansicht zu unterscheiden oder gar in Gegensatz zu stellen.

Man stützt sich für jene Ansicht besonders auf Matth. XI, 14 und comment. ser. 85, sodann auf Lev. 7, 5 und endlich auf Jo. 32, 16.

Was zunächst Lev. 7, 5[1]) angeht, so können wir Bigg (a. a. O. S. 220, Anm.) nicht beistimmen, daß sie eine der wichtigsten Stellen sei und noch weniger der Übersetzung, die er von ihr gibt. Sie kann bezüglich der Eucharistie erst in zweiter Linie in Betracht fallen. Origenes will damit nur den allgemeinen Satz erläutern (Lev. 7, 5): Omnis homo habet aliquem in se cibum, quem accedenti ad se proximo praebet. Dieser allgemeine Satz wird nun erklärt und cibus angewendet auf das Beispiel und überhaupt auf jede Einwirkung gegenüber dem Nächsten. Der Schlechte gibt dem Nächsten eine unreine, der Gute eine reine Speise. So, sagt Origenes, wollen wir, um das zu verstehen, vom höheren zum niederen hinabsteigen. Christus, der gesagt hat: „Wenn ihr mein Fleisch nicht esset ... werdet ihr das Leben nicht in euch haben," ist ganz Speise, weil er und er allein vollständig rein ist. So erquickt er mit dem Fleisch und Blut seines Wortes das

[1]) Vgl. Döllinger: Eucharistie ... S. 70. Schwane: Dogmengeschichte, S. 499 und Probst: Tübg. Qtlschr. 1864, S. 477.

ganze Menschengeschlecht. An zweiter Stelle sind eine reine Speise Petrus und Paulus und an dritter Stelle ihre Schüler usw., je nach Maßgabe ihrer Tugenden und ihrer Reinheit. In diesem Sinne also sei es geistig zu verstehen: Esset mein Fleisch, und in diesem Sinne würde der Buchstabe töten. Es leuchtet daher ein, daß hier das „manducare carnem" im weitesten Sinne genommen wird für: irgendwie im Geiste gefördert werden durch einen andern. Bei Christus ist diese Förderung eine ganz unumschränkte, da er ganz rein ist; darum ist Christus ganz Speise. Daraus folgt, daß das „manducare carnem" gar nicht zunächst sich auf die Eucharistie bezieht, und daß das „littera occidit" nur die zu enge Fassung des „manducare carnem" im Gegensatz zu dieser weiteren bedeutet, mag immerhin der capharnaitische Irrtum noch darin eingeschlossen und zurückgewiesen werden. Nur nebenbei geht die Stelle auch auf die Eucharistie, insofern eben Christus auch in dieser fördernd auf den Geist einwirkt. Für oder gegen eine realistische Auffassung derselben kann eine besonnene Auslegung hieraus nichts folgern.

Schwierigkeiten aber macht in Matth. XI, 14. Redepenning[1]) folgert daraus: „Das Brot ist nur symbolisch der Leib Christi, das Brot an sich bleibt verweslicher Stoff, so sei das Abendmahl nur Nachhilfe der Schwachen." Redepenning und Thomasius aber finden hier die Entbehrlichkeit des Abendmahls ausgesprochen.[2]) Für ein richtiges Verständnis ist hier besonders die Absicht des Verfassers zu berücksichtigen.[3]) Er bekämpft eine extreme Auffassung, nämlich die einiger

---

[1]) Redepenning: Origenes II, S. 442.

[2]) Vgl. Probst, Tübg. Qtlschr. 1864, S. 492.

[3]) S. den Text in Matth. tom. XI, N. 14 bei Lommatzsch, Orig. Opp. t. III, p. 105—107 u. Mt. 11, 14. Vgl. den längern Kommentar hierzu von Probst in Tübg. Qtlschr. 1864, S. 484 ff. Nur scheint uns die Auffassung nicht ganz richtig, Origenes' Polemik richte sich gegen die judaisierende und rationalisierende Richtung. Er bekämpft die erstere und nähert sich zufolge der Natur seiner Polemik der zweiten.

Einfältigeren, welche, auf jüdischem Standpunkte stehend, der Ansicht waren, die Eucharistie heilige schon durch bloß physischen Kontakt. Da bringt es die Natur der Polemik mit sich, daß er den entgegengesetzten Standpunkt stark betont: das gute oder schlechte Gewissen heilige oder beflecke den Genießenden. Allein er vertritt diesen Standpunkt keineswegs so, als wäre die Speise selbst etwas ganz Gleichgültiges. Denn 1. die Stelle, namentlich mit Rücksicht auf den bekämpften Irrtum, nur an sich betrachtet, gibt einen ganz richtigen Sinn. Ob man diese Speise nehme oder nicht, bringt an und für sich weder Leben noch Tod; ob sie aber wirklich heilige oder beflecke, hängt eben vom Seelenzustande des Genießenden ab. Es zeigen 2. gerade die hier gebrauchten Ausdrücke deutlich, daß diese Speise dem Origenes doch etwas heiliges ist, und daß er eben an dieser Stelle nur das ins Auge faßt, was sie für den Menschen wirkt, Segen oder Fluch, einzig mit Rücksicht auf dessen Würdigkeit, ohne Rücksicht auf die eigene, ihr innewohnende Heiligkeit, welch letztere hier nicht in Betracht gezogen wird. Endlich 3. zeigt Origenes deutlich seine Auffassung in der kurzen Bemerkung: „Wenn diese Anschauung richtig wäre, so würde ja auch der unwürdig das Brot des Herrn Empfangende geheiligt.“ So hält er sich in der Mitte zwischen den beiden Extremen, wovon das eine alles nur von der bloßen Berührung mit dieser Speise hofft, das andere gar keine Wirkung von der Speise als solcher erwartet. Ganz richtig bemerkt Probst (a. a. O. S. 429): „Die Disposition, welche die dem eucharistischen Brote inhärierende Kraft gebraucht, ist die nächste Ursache der Heiligung, die prinzipielle Ursache ist hingegen diese Kraft der Eucharistie. Das und nichts anderes ist in der Tat der Gedanke unserer Stelle.“

Wenn dann Origenes dennoch von der eucharistischen Speise sagt: „Diese Speise geht nach ihrem stofflichen (hylischen) Bestandteil den gewöhnlichen Lauf der Natur, und nicht der Stoff (Hyle) des Brotes heiligt, sondern das darüber

gesprochene Wort nützt den nicht unwürdig davon Genießenden," so löst sich diese Schwierigkeit nach dem Gesagten von selbst. Origenes ist ganz im Gedanken befangen, daß nicht der bloß physische Kontakt heilige. Da paßte es ihm gut, auf das Schicksal des rein Stofflichen in der Eucharistie hinzuweisen. So aber enthält die Ausdrucksweise nichts gegen die wirkliche Gegenwart, da eben Origenes nur bezüglich des bloß äußerlichen in der Eucharistie spricht, ohne dadurch die Elemente zu bloßen Symbolen des Leibes Christi zu machen.

Es bleiben nun noch die beiden vielbesprochenen Stellen tract. 32 in Jo. und com. ser. in Mat. 85. Der Kern der Schwierigkeit liegt da, wie in noch mehreren anderen Stellen, in jenem charakteristischen Argumentum a fortiori, das uns schon einige Mal begegnete, in welchem nämlich Origenes von der Eucharistie als weniger Hohem auf das Verbum oder den Logos als das Höhere und Wertvollere hinüberschließt (vgl. auch in Ex. 13, 3; in Gen. 17, 8; Lev. 13, 5 und 6; in Mat. 11, 14; in Mat. 11, 2). Aus all diesen Stellen scheint sich der Schluß zu ergeben, daß Origenes keine wirkliche Gegenwart und keinen wirklichen Genuß von Christi Fleisch und Blut kenne; denn wie könnte er sonst Verbum und Logos höher stellen und für sie größere Ehrfurcht verlangen als für die Eucharistie? Hier liegt unsers Erachtens der Kernpunkt aller Schwierigkeiten und überhaupt das ganze Problem in bezug auf die Lehre des Origenes von der Eucharistie, ein Problem, das nie und nimmer gelöst werden kann durch willkürliche Unterscheidung von Kirchenglaube und Privatansicht.

Die Lösung ergibt sich einfach und natürlich daraus, daß dieses Argument nicht im Sinne der Ausschließung zu verstehen ist, sondern im Sinne der Einschließung und Steigerung. So oft nämlich Origenes in dieser Weise von der Eucharistie auf Verbum oder Logos als höheres übergeht, ist dies Verbum, dieser Logos nicht bloß die Lehre, sondern das höchste „Wort", der göttliche Logos, die persönliche Weisheit Gottes. Wie hoch daher die Eucharistie auch immer zu

schätzen ist — und Origenes schätzt sie wahrhaft nicht gering — viel höher ist die Vereinigung mit dem „Wort", der Besitz des göttlichen Logos selber. Diese Auffassung geht klar hervor aus vielen Stellen seiner Werke, namentlich aus n. 27 de oratione, wo die Bitte erklärt wird: panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Hier erscheint der Logos als das Eine, substantielle Brot, als der Logos, der bei Gott war, durch den genährt wir „vergottet" werden, das kostbarste und angenehmste für die vernünftige Natur. Und zwar versteht daselbst Origenes unter dem Erfassen des Logos ein unmittelbares Eingießen der Wahrheit von seiten Gottes. Der ist der Vollkommene im engsten Sinne, der nicht von Menschen, nicht von Engeln, sondern von Gott selbst die volle Wahrheit, das ganze Erfassen des Logos empfängt. In diesem Sinne ist der Logos ein Brot für den vernünftigen Geist und zwar das höchste und wertvollste, weil es nichts erhabeneres für den Menschen gibt, als die unmittelbare Vereinigung mit dem Logos. Aber freilich, das ist ein Brot, das nur den Vollkommeneren und Erleuchteteren zugänglich ist, während das eucharistische allen, auch den minder Vollkommenen zu Gebote steht.

Dieser Gedanke wird besonders scharf in seinem Gegensatze hervorgehoben in Gen. 17, 8, wo Origenes die Weissagung Gen. 49, 11—12 auf die Eucharistie bezieht und sie sacramentum sanguinis uvae nennt. Dort stellt er die beiden Arten, Christum zu empfangen, sich gegenüber: einerseits im Sakrament (posteaquam ad sacramentum uvae pervenerunt), andererseits durch Erfassen der Kraft und der Wissenschaft des Logos und daraus folgende Vereinigung mit Gott (purior fit anima ad scientiae profectum et jungens se Deo unus cum eo spiritus fit). Als Wechselwirkung dieses doppelten Empfanges wird angegeben: Je öfter der würdige Empfang, desto größer auch der Fortschritt im Verständnis Christi und der Vereinigung bis zur vollen Einigung (intellecta virtute sanguinis Verbi Dei, quanto capacior effecta fuerit anima, tanto

purior fit et lavatur quotidie ad scientiae profectum). Das sakramentate Genießen Christi (des Logos) in der Eucharistie verhält sich zu dem vollen Erfassen des Logos und der Vereinigung mit ihm als Mittel zum Ziel. In seinen verschiedenen Beziehungen verfolgt, erscheint dieser Gedanke als eine wahrhaft erhabene Auffassung des Origenes von der Eucharistie.

Wir finden den gleichen Gedanken noch an sehr vielen Stellen der Schriften des alexandrinischen Gelehrten wieder. Mit einigen Worten und viel weniger scharf wird er angedeutet in Num. 16, 9: bibere dicimur sanguinem non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus. Jede Belehrung von seite des Logos ist, ähnlich wie die Eucharistie, auch eine Art sein Blut zu trinken (vgl. Lev. 7, 5, oben S. 74 f.), insofern sie zur vollen Vereinigung des Geistes mit dem Logos hinführt. Die gleiche Auffassung liegt fast allen übrigen Stellen zu Grunde, wo von der Eucharistie die Rede ist. So z. B. Ex. 13, 3: Si circa corpus ejus conservandum tanta utimini cautela, putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse, quam corpus ejus? Ferner Lev. 7, 5, wo ganz allgemein jedes nützliche Einwirken auf den Nächsten, sei es durch Worte oder Beispiele, bonus cibus heißt, und wo Christus, mit Rücksicht auf sein in jeder Hinsicht wohltätiges Einwirken, tota caro bonus cibus genannt wird. Dann an Stellen wie Hom. 12 in Gen. 5, wo nach dem Zustande der Vollkommenheit auch eine doppelte Art von Broten unterschieden wird: hordeacei für die incipientes, triticei für die profecti in scientia et doctrina; Lev. 13, 5 und 6, wo große Reinheit gefordert wird „ut Dominici corporis sacramenta percipias“, aber noch größere für Verbum Dei, wie überhaupt die ganze Homilie auf die origenianische Sprachweise bezüglich unseres Punktes reiches Licht wirft, besonders im 1. Kapitel; in Mat. 11, 2: apud discipulos Jesu adhuc sunt duodecim cophini panis viventis, quos turbae comedere non possunt; und sehr bezeichnend wird dieser Gedanke Comment. ser. 79 so ausgedrückt: Haec autem domus superior (vorher war die Rede vom hochgelegenen

Abendmahlssaal) sit nobis magna, ut capiat Jesum. Verbum Dei et Sapientiam et Veritatem et omne quod est Filius Dei, qui non capitur nisi a magnis sensu. Überall tritt also, mehr oder weniger deutlich, der gleiche Gedanke hervor: Etwas Erhabenes, Ehrfurchtgebietendes und Heiliges ist die Eucharistie — wahrhaft Christi Fleisch und Blut; etwas Hohes und Erhabenes ist auch die christliche Lehre — in einem gewissen Sinne auch Christi Fleisch und Blut, weil eine den Geist fördernde Speise; aber höher noch, eine vorzüglichere Speise ist der Logos, dem Geiste mitgeteilt und mit ihm vereinigt, so weit es möglich ist. Eucharistie und Lehre sind nur Mittel, die Vereinigung mit dem Logos ist das Ziel; Eucharistie und Lehre allen zugänglich, die gänzliche Vereinigung mit dem Logos nur wenigen Vollkommenen.

So löst sich denn jenes Argumentum a fortiori harmonisch auf und die sonst unverständliche origenianische Sprachweise wird natürlich und ohne allzugroße Schwierigkeit erklärt.

Von diesem Gesichtspunkte aus verstehen wir die Worte der nach einer Seite hin schon oben (S. 75 ff.) behandelten Stelle in Mat. 11, 14[1]): „Das über den typischen und symbolischen Leib; vieles aber könnte noch gesagt werden über den Logos selber, der Fleisch geworden ist und wahre Speise, so daß wer diese genießt, in Ewigkeit leben wird.“ Der typische oder symbolische Leib bedeutet gar nicht ein bloßes Symbol des Leibes im modernen Sinne. Wie in c. Cels. VIII, 57 das Wort *σύμβολον*[2]) nicht diesen Sinn haben kann, sondern als ein Geheimniszeichen (Sakrament, Geheimnisvolles ausdrückendes Zeichen) der Danksagung gegen Gott zu fassen ist[3]),

[1]) *Καὶ ταῦτα περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος*, in Mat. 11, 14.

[2]) *Ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν εὐχαριστίας, ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος*, c. Cels. VIII, 57.

[3]) Auch Harnack: Dogmengeschichte, I, 3. A., Freib. 1894, S. 436, sagt allgemein über die Bedeutung von Symbol: „Wir verstehen heute unter einem Symbole eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet, damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend einem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet.“ S. auch Renz: Opfercharakter S. 101, Anm.

so ähnlich der Ausdruck *περὶ τοῦ συμβολικοῦ σώματος*. „Symbolisch“ ist zu verstehen, im Anschluß an das Vorhergehende und im Gegensatz zu dem Nachfolgenden, wo der Logos als cibus verus bezeichnet wird. Der eucharistische Leib wird symbolisch genannt, weil er in jener hylischen, materiellen Hülle des Brotes unserer Anschauung entgegentritt; was aber eigentlich darunter zu verstehen sei, das muß aus dem Vergleich dieser Stelle mit den übrigen Aussprüchen des Origenes sich ergeben. Somit kann der Ausdruck „*περὶ τοῦ τυπικοῦ σώματος*“ gar nicht etwa als ein Vorspiel der zwinglianischen Ansicht betrachtet werden. Daß dann Origenes dazu den Gegensatz anführt: „multa autem de ipso Verbo dici queant“, das befremdet uns nicht nach dem oben über die Vereinigung mit dem Logos Gesagten.

Ebenso bietet nun Comm. in Jo. tr. 32, n. 16 nicht mehr bedeutende Schwierigkeiten; ja dieser Text dient dazu, die von uns gegebene Erklärung noch näher zu beleuchten. Zuerst redet Origenes, im Anschluß an die dem Judas gereichte „offula“, von der Eucharistie.[1]) Mögen immerhin die Einfältigeren Brot und Kelch von der Eucharistie verstehen; die tiefer einzudringen gelernt, fassen dieses Wort („accipite et comedite“) nach einer göttlicheren Verheißung vom Logos und Wort der Wahrheit, das eine reichere Nahrung bietet. Auch hier der gleiche Gegensatz: Einmal der eucharistische Genuß, und dabei mögen die Einfältigen stehen bleiben; wer aber fortgeschritten ist, erschwingt sich bis zum inneren, verborgensten Geheimnis (in Gen. 17, 8), und da strömt seiner Seele verborgene, überreiche Nahrung zu (vgl. die „Orgien des Logos“ bei Clemens, Protr. c. 12). Man beachte auch, daß bei den „tiefer“ Schauenden keineswegs der eucharistische Genuß ausgeschlossen wird, sondern er ist

[1]) *Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μεν ἁπλουστέροις κατα τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν· τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τήν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας Λόγου ἐπαγγελίαν.* Comm. in Jo. tr. 32, 16.

eingeschlossen, nur daß die Vollkommneren noch weiter dringen, in mystische, entzückende Vereinigung treten mit dem Logos, dessen Fleisch und Blut in der Eucharistie empfangen wird.

Und nun noch die letzte der schwierigen Stellen in der Comment. ser. 85, welche deshalb als geradezu entscheidend für die symbolische Auffassung betrachtet wurde, weil da der alexandrinische Lehrer ausschließlich die zweite, d. h. die allegorische Anwendung der Eucharistie gebraucht. Er sagt nämlich: „Nicht jenes sichtbare Brot, das er in seinen Händen hielt, nannte der göttliche Logos seinen Leib, sondern das Wort, in cujus mysterio erat ille panis frangendus. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort in cujus mysterio potus ille erat effundendus.“ [1]) Zunächst bemerken wir, daß aus dieser Stelle, wenn sie für sich und nach dem äußern Wortlaut betrachtet wird, folgen würde, dem Origenes seien die Elemente nicht einmal Symbole, wie schon Rückert ganz richtig hervorgehoben hat (S. 349). Was für ein klaffender Widerspruch aber dadurch in die Anschauung des Origenes hineingetragen würde, sieht man sofort. Zu einer völlig befriedigenden Erklärung ist es gar nicht nötig, mit Probst (a. a. O. S. 467) zur Arkandisziplin die Zuflucht zu nehmen. Wir brauchen nur die dargelegte origenianische Sprachweise vor Augen zu haben. Der Unterschied zwischen dieser und den ähnlichen von dem Abendmahl handelnden Stellen liegt einfach darin, daß hier ausschließlich die allegorische Auslegung vorwaltet, was bei der großen Neigung des Origenes zu allegorischer Deutung der hl. Schrift leicht erklärlich ist. Man kann nun das „verbum, in cujus mysterio panis ille fuerat frangendus“ und „sanguis effundendus“ beide Mal von dem Wort der Lehre verstehen, das vom

[1]) Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cujus mysterio fuerat potus ille effundendus. Nam corpus Dei verbi aut sanguis quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit et verbum quod laetificat cor? Comm. ser. in Mat. 85.



Logos stammt, welche Beziehung Probst (a. a. O. S. 466) als aus dem Kontext folgend darstellt. Aber es scheint uns viel richtiger, die Ausdrücke vom Logos selbst zu verstehen. Die Erklärung würde in beiden Fällen im wesentlichen die gleiche bleiben. Wir beziehen aber Verbum auf Logos, zunächst weil dem Origenes der Logos eine Nahrung des Geistes ist, das beste, herrlichste Brot für den vernünftigen Geist; sodann weil Origenes gerade hier in c. 86 eben vom Logos sagt, er sei „panis". Ipse, qui dicit: bibite ex hoc omnes, bibit nobiscum . . . nec mireris quoniam ipse est et panis et manducat nobiscum panem, ipse est et potus generationis et bibit nobiscum. Omnipotens est enim Verbum Dei et diversis appellationibus nuncupatur. Der Logos wird also hier, wenige Zeilen nach obiger Stelle, direkt Brot genannt; darum liegt es nahe, auch dort es so zu fassen. Diese Auffassung empfehlen auch die Worte, die unmittelbar auf jene Deutung der Einsetzungsworte folgen und die wie deren Erklärung erscheinen: Nam corpus Dei Verbi aut sanguis ejus quid aliud esse potest, nisi Verbum, quod nutrit et Verbum, quod laetificat cor? Das stimmt ganz überein mit in Jo. tr. 32, 16, wo das Verbum erscheint als den Erleuchteten eine reichere Speise gewährend, und wo, mit Bezugnahme auf die Prophetie Gen. 49, 11—12 (in Gen. XVII, 8), einerseits auf die Eucharistie, anderseits aber mittels dieser auf die gänzliche Vereinigung des Geistes mit Gott hingewiesen wird (s. oben S. 77 ff.). Somit können wir ohne Schwierigkeit im obigen Text „Verbum" für „Logos" nehmen, und der Sinn ist: Nicht jenes sichtbare Brot nannte er seinen Leib, sondern den Logos, der ja auch ein zum Genuß sich darbietendes Fleisch und Blut, eine Speise ist, und zwar die beste für den Menschen. Das „mysterium" hat dann die Bedeutung von geheimnisvoller Darstellung oder Andeutung, worunter man sich freilich, da Origenes hier nur so allgemein spricht, mancherlei vorstellen kann. Immerhin läßt sich dieser unbestimmte, dunkle Ausdruck aus den übrigen, oben besprochenen Stellen hinläng-

lich verstehen. Die gleiche allegorische Deutung, durch welche ähnlich wie in den früher besprochenen Stellen der Logos selbst als die Speise des Menschen hingestellt wird, erscheint somit auch hier; nur wird, im Unterschied von den andern Texten, hier die ausdrückliche Beziehung auf die Eucharistie unterlassen. Daraus folgt, daß es gegen die Forderungen einer gesunden Kritik wäre, nun diese Stelle als hauptsächliche Grundlage für die Lehre des Origenes von der Eucharistie gebrauchen zu wollen.

So tritt uns bei Origenes wesentlich die nämliche Auffassung der Eucharistie entgegen, wie wir sie bei den „antignostischen“ Vätern kennen lernten, jedoch um ein Element bereichert, das wir dort kaum finden, das aber bei Clemens von Alexandrien bereits im Keime vorhanden ist. Es ist dies jene tief mystische Richtung, welche die Eucharistie als Förderungsmittel betrachtet, um zur innigsten Vereinigung mit dem persönlichen Logos zu gelangen, zu einer Vereinigung, die nicht mehr durch den Schleier des „typischen Leibes“ gehemmt wird, sondern in tiefer Kontemplation in die unergründlichen Geheimnisse des Logos hinabsteigt, darin die reichste Nahrung für den Geist empfängt und bis zu gänzlichem Einswerden mit Gott, soweit es dem Geschöpfe möglich ist, gefördert wird.[1])

Was endlich die Terminologie betrifft, so haben wir konstatiert, daß Origenes für das Element des eucharistischen Brotes die Ausdrücke hat: *ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου* (in Mat. 11, 14); panem benedictionis (in Mat. com. ser. 79). Es ist aber zu bemerken, daß er in Mat. tom. X, 25 auch die Brote des Speisungswunders *τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους* nennt,

[1]) Es wäre eine lehrreiche Aufgabe, das Verhältnis zu erforschen, in welches überhaupt Origenes (und schon Clemens) den Logos zum Menschen setzte. Daraus würden manche Strahlen auch auf diesen Gegenstand fallen und mancher Gedanke, den wir nur kurz andeuten konnten, würde kräftiger hervorgehoben und ins ganze System der Alexandriner systematisch hineingefügt. Man würde auch manche interessante Anknüpfungspunkte an die spätere Mystik finden.

und ferner panem mysticum (Lev. XIII, 5). Für das andere Element: calix N. T. (in Mat. com. ser. 79); sacramentum sanguinis uvae (in Gen. XVII, 8). Für das Ganze: panem Domini ejusque calicem (in Mat. 10, 25) *τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* (Mat. 11, 14); mensa Domini (contr. Cels. l. VIII, 34). Auch eucharistia kommt viermal in dem ganz entwickelten Sinne vor als stehender Ausdruck für die geheiligten Elemente (de orat. 5 und c. Cels. l. VIII, n. 57 und tr. in Jo. 32, 16 und in Psalm 37, n. 688), während es anderseits sehr oft für Danksagung gebraucht wird. In der Stelle c. Cels. VIII, 57 finden wir *εὐχαριστία* zuerst im Sinne von einfacher gratiarum actio, allerdings wie auch an den andern Stellen für eucharistisches Danken, d. h. eine gratiarum actio, die in Beziehung steht zur Eucharistie im zweiten Sinne genommen von *ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος*, d. h. die Eucharistie, sofern sie die geweihten Elemente bedeutet (so c. Cels. VIII, 33; in Jo. tr. 32, 16).

Den Akt, durch welchen das Brot aus gewöhnlichem zum *ἄρτος ἁγιαζόμενος*, zu Leib und Blut Christi wird, nennt Origenes *ἁγιάζεσθαι διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*, wie das besonders im Kommentar zu Matthäus 11, 14 ausgeführt erscheint[1]) (vgl. c. Cels. VIII, 33).

Was endlich die origenianische Opferlehre betrifft, so haben wir das hierher gehörige bereits bemerkt, im weitern verweisen wir auf die schönen Ausführungen bei Probst, S. 507 ff., Tüb. Qtlschr. 1864, welche an Gründlichkeit die mit Vorsicht aufzunehmenden von Höfling (Die Lehre der alten Kirche: Origenes) entschieden übertreffen.[2])

---

[1]) S. Probst: Liturgie usw., S. 163 ff.

[2]) Mehr wegen ihrer Sonderbarkeit erwähnen wir die Ansicht Redepennings (Origenes II, S. 444), die quäkerische Lehre sei die vollkommenste Durchbildung derjenigen des großen Alexandriners, speziell bezüglich der Sakramente.

Viertes Kapitel.

Die römischen und afrikanischen Lehrer.

7. Der hl. Hippolytus von Rom.

In der vorkonstantinischen Blüteepoche der theologischen Literatur begegnet uns als etwas älterer Zeitgenosse des Origenes zu Rom der hl. Hippolytus. Großes Dunkel liegt bis heute über der Persönlichkeit und den Schriften dieses Mannes.[1])

Glaubte man früher in den Fragmenten zu Daniel und zu den Proverbien bemerkenswerte eucharistische Stellen zu finden[2]), so nötigt die neueste Hippolytusausgabe[3]) auf dieselben zu verzichten. Nur die Erklärung des Heiligen zum Hohenlied enthält zwei ganz realistisch lautende Stellen über die Eucharistie. An die Worte: „Deine Kinnbacken sind schön wie die der Taube“ (Hohel. 1, 10) schließt sich die Erklärung: „Wir verdienten mit heiliger Kinnbacke zu kauen das Lamm, den lebendigen Leib und das Blut unseres Heilandes.“[4]) Könnte das Wesen der Eucharistie schärfer und realistischer ausgedrückt werden, als es in diesen Worten geschieht? Nicht weniger energisch, wenn auch dunkler,

---

[1]) S. Bardenhewer, Patrologie[2], S. 182ff.

[2]) Fragm. in Dan. (Migne 10) 9, 2; c. 22 wird hingewiesen auf ein Opfer, das auf der ganzen Welt stattfinde bis zur Zeit des Antichrists. Den Charakter dieses Opfers aber schildert einläßlicher eine dem Hippolytus zugeschriebene Mahnrede an die Juden. Vgl. Döllinger: Hippolytus und Callistus. Regensb. 1853. S. 343f. Die Fragm. in Prov. IX, 1 über den Text: Sapientia aedificavit sibi domum usw. Migne P. gr. t. 10 bieten in einer kürzeren und längeren Form (erstere bei Anast. Sin, Quaestio 42. Migne P. gr. 89, 593) ein glänzendes eucharistisches Zeugnis. Vergl. Bardenhewer, Patrologie[1]. S. 134. Döllinger a. a. O. S. 344f.

[3]) Hippolytus Werke. I. Bd. von G. Bonwetsch und G. Achelis. Leipzig 1897.

[4]) S. Hippolytus Werke. S. 361.

kehrt der gleiche Gedanke wieder bei der Erklärung der Worte: „Mit deinen Zähnen zerteilest du die Ziegenherden, welche aus der Schwemme herauskommen" (Hohel. 4, 2) und: „deine Lippen sind wie die rote Schnur" (Hohel. 4, 3). Es heißt „die Herden zerschneiden, weil wir mit den Zähnen das unschuldige Lamm zerschneiden." „Schnur bedeutet die Richtigkeit, welche aus dem Herzen kommt, „rot" aber, weil sie mit dem Blute des unsterblichen Lammes gefärbt wird."[1])

Die „Canones Hippolyti" fallen hier nicht weiter in Betracht, da sie als unecht zu bezeichnen sind.[2])

8. Tertullian.

Wir brauchen nicht eigens zu untersuchen, was für eucharistische Elemente Tertullian kenne, das wird sich aus den folgenden Stellen unmittelbar ergeben. Gehen wir sofort zur Frage über, in welcher Stellung dieselben hier erscheinen.

Was wir schon öfter, namentlich bei Origenes, erfahren haben, ist auch beim afrikanischen Lehrer der Fall. Es gibt eine doppelte Reihe von Stellen, von welchen die einen die stärksten realistischen Ausdrücke aufweisen, die anderen aber, weil unbestimmter lautend, zu einem wahren Zankapfel der verschiedensten Parteien[3]) geworden sind. Engelhard[4]) schließt mit Rücksicht auf diese beiden Klassen von Stellen, Tertullian könne sicher nicht Symboliker gewesen sein, da er an vielen Stellen ganz ausdrücklich realistisch spreche, also in Widersprüche verwickelt würde, darum seien die unbestimmten Ausdrücke anders zu erklären. Wenn auch die sprachliche

---

[1]) S. Hippolytus Werke. S. 370f.

[2]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie[2]. S. 313f. S. die Verwendung derselben bei Renz: Opfercharakter usw. S. 112ff.

[3]) Ein kurzes Verzeichnis der Literatur aus den verschiedenen Parteien bis 1874 s. bei Leimbach: Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians. Gotha 1874. Einleitung.

[4]) Engelhard: Illgens Zeitschrift für d. hist. Theol. 1842. S. 13.

Untersuchung solcher Ausdrücke (repraesentare, censeri, census, figura) von Wichtigkeit ist, wir können uns nicht recht überzeugen, daß in ihnen der Schlüssel zum Verständnis der tertullianischen Abendmahlsauffassung liege. Denn gerade hier bietet sich wieder ein weites Feld für alle möglichen Sondermeinungen, wie die Kritik der „Beiträge“ Leimbachs durch Loofs[1]) zeigt; und anderseits sind diese zweifelhaften Stellen fast sämtlich doch nur sekundärer Natur.

1. Das ausführlichste Zeugnis für unseren Gegenstand findet sich adv. Marc. IV, 40, wo die Eucharistie in der Polemik gegen Marcion verwendet wird, um zu zeigen, Christus sei nicht als Gegner des Judengottes aufgetreten und habe nicht den A. B. aufgehoben, sondern dessen Weissagungen erfüllt. Die entscheidenden Worte sind: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Ganz ähnlich lautet eine Stelle adv. Marc. III, c. 19: Hoc lignum et Hieremias tibi (o Marcion) insinuat, dicturis praedicans Judaeis, Venite, mittamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et jam hinc eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit.[2]) Es fragt sich, was oben „figura“, hier „corpori sui figuram pani dedit“ bedeutet.

Rückert hat a. a. O. (S. 322ff.), gestützt auf Öhlers Indices, diesen, sowie die übrigen in Frage kommenden Ausdrücke weitläufig erklärt. Allein seine Untersuchungen sind nur ein äußerst mangelhafter und unvollständiger Versuch. Dagegen hat Leimbach (Beiträge zur Abendmahlslehre, S. 62 bis 90) hierüber eine ausgezeichnete Untersuchung angestellt. Über einhundertundfünfzig Stellen in Tertullianischen Schriften

---

[1]) Realenc. f. prot. Theologie u. Kirche[3], I. S. 59ff.

[2]) Q. S. Fl. Tertulliani, quae supersunt omnia. Fr. Oehler. Lipsiae 1854. T. 2.

kommen in Betracht, wo figura oder eine seiner Ableitungen getroffen werden. Die Bedeutungen derselben hat Leimbach richtig angegeben.[1])

Er findet dafür einen sehr vielfachen Sinn: Gestalt, Erscheinungsform, Gebilde, Bild (imago) zerfallend in: Vorbild (typus), dunkle Weissagung (vaticinium obscuratum), Metapher oder Namensvertauschung und uneigentlichen Ausdruck. Welchen Sinn nun hat es in unseren beiden Stellen? Um darauf zu antworten[2]), ist eine möglichst genaue Untersuchung des Kontextes anzustellen.

Wir übersetzen nun die erst zitierte Stelle so: „Er nahm Brot, verteilte es an seine Jünger und machte es zu seinem Leibe[3]), indem er sprach: „Dies ist mein Leib," d. h. die Erscheinungsform[4]) (Gestalt) meines Leibes." Die Fortsetzung dieses Textes, wo „figura" mit Bezug auf den Propheten steht, übersetzen wir: „Marcion sah nicht ein, daß dies im A. B. ein (hinweisendes) Vorbild des Leibes Christi[5]) war, da Christus durch Jeremias sagt: Sie haben gegen mich schlimmes ersonnen, indem sie sagen: Kommt laßt uns Holz auf sein Brot werfen, nämlich das Kreuz auf seinen Leib." Die ähnlich

---

[1]) S. Leimbach, Beiträge. S. 65—72.

[2]) Bisher sind fünf verschiedene Auffassungen dieser Stelle aufgetreten: die katholische, wieder mit verschiedenen Abweichungen, die lutherische, zwinglische, calvinische (Ebrard: Dogma vom hl. Abendmahl I) und die von Ökolampadius (auch Kahnis) — ein Zeichen, wie schwierig die Erklärung ist. S. Leimbach, Beiträge. S. 86—90.

[3]) Leimbach a. a. O. S. 83 übersetzt: „er machte seinen Leib zu jenem, d. h. zum Brote", und begründet das S. 73f. durch eine analoge Konstruktion in adv. Iud. c. 9, wo sich auch die Vertauschung der Objekte zeigt. Es scheint aber diese Übersetzung unnatürlich und durch den Zusammenhang die oben gegebene verlangt.

[4]) Loofs (R. E.[3] I. S. 59) gibt diese Übersetzung zu, bemerkt dann aber, hier gewinne „Erscheinungsform" den Sinn von „Darstellungsform" und Tertullian sei somit Symboliker. Wir werden im weitern sehen, wie weit Loofs' Behauptung richtig ist.

[5]) Leimbach übersetzt auch da „figura" mit „Gestalt" (Erscheinungsform) S. 85. Die weitere Untersuchung wird unsere Übersetzung erklären.

lautende Stelle adv. Marc. III, 19 geben wir also wieder: „Dieses Holz deutet dir Jeremias auf eine verborgene Weise an, indem er verkündet, daß die Juden sagen werden: Kommt, laßt uns Holz auf sein Brot werfen, nämlich auf seinen Leib. Denn so hat Gott auch in eurem Evangelium geoffenbart indem er Brot seinen Leib[1]) nannte, damit du schon hieraus sehen könnest, daß er die Erscheinungsform (Gestalt) seines Leibes dem Brote gegeben habe[2]), dessen Leib der Prophet im A. B. unter dem Brote vorgebildet hatte."[3]) Nehmen wir endlich noch dazu die ganz verwandte, ja vielleicht aus dem dritten Buch gegen Marc. entnommene Stelle adv. Jud. c. 11: „Über dieses Holz macht auch Gott durch Jeremias eine verborgene Andeutung, daß ihr sagen würdet: Kommt laßt uns auf sein Brot Holz werfen. Ja auf seinen Leib ist Holz geworfen worden. Denn so hat es Christus geoffenbart, indem er Brot seinen Leib nannte (dies [Brot] ist mein Leib), dessen Leib der Prophet im A. B. unter dem Brote vorgebildet hatte."

Das Wort figura bezw. figurare wird nämlich offenbar an diesen Stellen doppelsinnig gebraucht: Einmal als von Jesus Christus bezüglich seines Leibes gesagt, dann zweitens als vom Propheten des Alten Bundes auf Christi künftigen Leib bezogen.

Beides aber steht in engster Beziehung, und zwar, entsprechend dem Gesamtcharakter des A. und N. T., wie das Hinweisende, das zu Erfüllende zum Erfüllten und zur Wirk-

---

[1]) Panem corpus suum appellans. Auch da zieht Leimbach, S. 74, den Sinn vor: „Mein Leib ist Brot," also „corpus" erstes Objekt und „panem" zweites, doch wie uns scheint ohne genügenden Grund und mit gezwungener Übersetzung.

[2]) Ut eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit. Über das Vorderglied gibt es verschiedene Lesarten. Die ursprüngliche war pane: corpori suo figuram pane: Latinius apud Pamelium; corporis sui figuram pani: ed. Lauret. et Vaticanus uterque; corpori sui figuram panis: Oehler.

[3]) Über das zweite Glied „in panem figuravit" s. Leimbach, S. 76, wo der Nachweis, daß in panem gleichen Sinn gibt, wie in pane von c. 10 adv. Jud.

lichkeit. Denn Tertullian will an all diesen Stellen, wie überhaupt in sämtlichen Büchern gegen Marcion nachweisen, das A. und N. T. seien nicht einander entgegengesetzt, sondern dieses die Erfüllung jenes. Die Eucharistie ist ein Argument in diesem Nachweis, indem gerade in ihr Tertullian dartun kann, wie Christus selbst eine Figur des A. T. erfüllt habe. Hieraus folgt, daß figura im N. T. bei Christus einen anderen Sinn haben muß, als figura im A. T., beim Propheten. Darum haben wir es dort mit „Erscheinungsform“, hier mit „Vorbild“ gegeben, denn nur dieser Gedanke kann in der Gegenüberstellung liegen. Der Prophet hat somit vorbildlich Brot zu Christi Leib gemacht, Christus aber wirklich; Brot und Leib waren beim Propheten, Brot und Leib auch bei Christus. Doch beim Propheten ward nur Brot genannt, in welchem Christus als Gott (illuminator antiquitatis) seinen Leib in geheimnisvoller Weise andeutete; bei Christus aber war Brot nun wirklich sein Leib und so durch ihn das hinweisende Bild des Propheten zur Wirklichkeit gemacht.

Diejenigen, welche hier übersetzten: das Brot ist Symbol oder Sinnbild des Leibes Christi (wie Ökolampadius und nach ihm Aubertin, Marheineke, Neander, Baur, Rückert, Hagenbach) haben die eigentliche Bedeutung dieser Stelle und die Spitze der Polemik gegen Marcion verkannt. Und wenn Loofs (a. a. O. S. 59) gegen Leimbach[1]) neuerdings gerade aus dieser Stelle eine symbolische Auffassung herauslesen will, so ist sein Argument ein äußerst schwaches, da es sich wiederum nur darauf stützt, daß „eine Erscheinungs- oder Darstellungsform des Agamemnon auch der Künstler auf der Bühne sein könne,“ ohne daß Loofs dem Zusammenhang der Stelle, woraus einzig das Verständnis möglich wird, Aufmerksamkeit zuwendet. Der einzig richtige Sinn ist: Christus hat die alte figura, das vorbildliche Zeichen erfüllt, indem er

[1]) Auch Harnack: Dogmengesch., 3. Aufl., S. 436, Anm. 2, sagt: die Untersuchungen Leimbachs haben zweifellos dargetan, daß dem Tertullian fälschlich eine symbol. Auffassung aufgebürdet werde.



das Brot zur figura, nämlich zur Erscheinungsform seines Leibes machte. Brot war darum nicht mehr Bild seines Leibes, sondern die Erfüllung des alttestamentlichen Bildes.

Diese Auffassung wird nicht beeinträchtigt durch die auf „id est figura corporis mei", adv. Marc. IV, 40, folgende und gegen den Doketismus des Marcion gerichtete Parenthese. Auch diese ist vielfach mißverstanden und mißdeutet worden nach beiden Seiten, der realistischen wie der symbolischen hin. Tertullian, verleitet vom Ausdruck figura corporis mei, macht eine Digression, in welcher er aus dem Ausdruck figura die Wirklichkeit des Fleisches Christi, d. h. seiner historischen Persönlichkeit beweisen will.[1]) Die Bemerkung: „Dann wäre das Brot gekreuzigt worden," wenn Christus aus Mangel an Wirklichkeit seines Leibes das Brot zu einer Figur seines Leibes gemacht hätte, will nur ex absurdo die Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christus erhärten.

Aus dem Ausdruck figura aber läßt sich hier für die Eucharistie nichts Neues folgern.

2. Von Wichtigkeit ist ferner, was adv. Marc. IV, 40 über das Blut gesagt wird. Der Beweis ist kurz folgender: Im Kelche hat Christus sein Blut des Bundes gegeben, dadurch auch die Wirklichkeit seines Fleisches beweisend.[2]) Nun aber ist auch dieses Blut im A. T. vorgebildet (ut autem et sanguinis figuram in vino recognoscas) bei Js. 63, 1 ff. und Gen. 49, 11; also auch bezüglich des Blutes Christi Erfüllung des alttestamentlichen Vorbildes durch Christus, somit das wirkliche Blut Christi im Kelch des Abendmahls. Worte und Gedanke des Argumentes drängen zu diesem Schluß; der

[1]) Gerade diese Digression scheint für jene Vermutung Leimbachs (S. 84) zu sprechen, die Worte „id est figura corporis mei" könnten die Interpretation Marcions über die Einsetzungsworte enthalten, die Tertullian nach Art seiner Polemik nimmt, aber nicht in des Gegners, sondern im eigenen Sinne versteht. Da würde sich die Parenthese noch leichter erklären.

[2]) Wäre der Kelch nur ein Symbol des Blutes, so wäre diese Argumentation unbegreiflich.

Unterschied gegenüber dem oben aus dem Brote gezogenen Argument besteht bloß darin, daß hier figura nur bezüglich des A. T. steht, bezüglich des N. T. aber unmittelbar die Sache selbst genannt wird — sanguis Christi — somit von anderer Seite eine Bestätigung des oben gefundenen Resultates.

Der Schlußsatz endlich von c. 40 des IV. Buches gegen Marcion: Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit, bietet, obwohl allen möglichen Deutungen unterworfen, nach den bisherigen Erörterungen nicht mehr so große Schwierigkeit. Wie Leimbach dazu kommt (S. 96) im ersten Gliede hier die „Impanationslehre" zu entdecken, ist mir unerfindlich. Loofs (R. E.³ I. S. 59) hat recht wenn er sagt, daß sich Leimbach da wohl versehen, wenn er übersetzt: „er hat sein Blut im Weine auf geheimnisvolle Weise verborgen." Auch aus den S. 95f. angeführten Stellen folgt das nicht. Consecrare, das bei Tertullian nahe an vierzig Mal vorkommt, ändert seine Bedeutung je nach dem Zusammenhang. Hier hat man nur an die allgemeinere Bedeutung von „weihen, aus Profanem zu Heiligem machen", zu denken, wofür de anima c. 17 ein Beispiel bietet (Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit) nebst vielen andern Stellen, die Leimbach S. 92 anführt. Wie dieses „weihen" nun speziell hier zu fassen sei, muß der Zusammenhang ergeben.

Der Nachsatz lautet: qui tunc vinum in sanguine figuravit. Ich halte mit Jülicher[1]) gegen Zahn[2]) fest, daß die Worte

[1]) Jülicher: Zur Geschichte der Abendsmahlfeier, S. 224, Anm. 1.

[2]) Zahn: Brot und Wein, S. 9, Anm. 1. Zahns Begründung beruht auf einem richtigen Gedanken, nur läßt er den unmittelbaren Zusammenhang außer Acht. Der weitere Zusammenhang empfiehlt eher seine Korrektur, da die Übersetzung Jülichers einen ziemlich unbedeutenden Sinn gibt. Unsere obige Übersetzung und Erklärung vermeidet beide Inkonvenienzen, die Korrektur wie die Bedeutungslosigkeit der Stelle, und sie wird empfohlen durch die ähnliche Ausdrucksweise der beiden zitierten Stellen und durch das von Leimbach S. 76 über die ähnliche Konstruktion in pane für in panem Gesagte. So ist der Satz der kräftige Schlußstein des Kapitels.

nicht zu korrigieren sind in: „sanguinem in vino“. Doch kann man weder mit Jülicher noch mit Leimbach (S. 95) übersetzen: „welcher im Traubenblute den Wein versteckt hat,“ sondern „in sanguine“ ist gleichbedeutend mit „in sanguinem“ zu fassen. So steht auch adv. Jud. c. 10: in pane = in panem und ähnlich adv. Marc. III, 19: cujus retro corpus prophetes in panem figuravit. Der Zusammenhang aber zeigt, daß man es so nehmen muß. Das beweisen die Worte „vinum sanguinem demonstrans“, auf die sich dieser Relativsatz offenbar bezieht und die bedeuten: „der Wein wies hin auf sein Blut“. Das beweist auch der Gedanke, den Tertullian im ganzen Kapitel, speziell in diesem zweiten Teil desselben, betreffs des Weinelementes verfolgt; er will dartun, daß das Blut Christi im A. B. durch den Wein vorgebildet war, wie der Leib durch das Brot; obiger Satz bildet nur den Abschluß dieses Argumentes, was bei Leimbachs Übersetzung ganz verwischt wird. Demzufolge übersetze ich: „So hat er auch jetzt sein Blut im Weine durch die Weihung geheimnisvoll dargestellt (consecravit), der damals den Wein zu einem Bilde (hinweisenden Zeichen) seines Blutes gemacht hat.“ Wie der Ausdruck: „durch die Weihe geheimnisvoll darstellen“[1]) (consecravit) zu fassen sei, kann unmöglich aus diesem Satze selbst gefolgert werden; der Sinn ist daraus zu entnehmen, wie überhaupt die Handlung Jesu in dem ganzen Kapitel aufzufassen ist. Ging diese darauf hinaus, Brot und Wein zu Symbolen von Fleisch und Blut zu machen, so liegt auch im consecrare hier nichts anderes. Loofs, der mit einer gewissen Berechtigung consecrare und figurare als Synonyma

[1]) Diese Übersetzung von „consecrare“ kann nicht beanstandet werden; sie ist so allgemein, daß sie sich noch mit verschiedenen Anschauungen vertragen könnte. Aber auch unserem Lehrer handelt es sich nicht darum, eine genaue Lehre über die Eucharistie zu geben, sondern einzig um den Nachweis: Christus hat die Figuren des A. T. erfüllt, indem er Brot und Wein zu seinem Leib und Blut machte. Wie das geschah, kommt zunächst nicht in Betracht. Darum sind diese Stellen in der Tat für die Eucharistie sekundär.

faßt, vertritt denn auch diese Ansicht gegen Leimbach (R. E.[3] I. S. 59). Allein wie wir gezeigt haben (oben S. 88 ff.) ist die symbolische Auffassung des vorhergehenden Passus gänzlich auszuschließen, also auch hier.[1])

3. Adv. Marc. I, c. 14 lesen wir weiter: Ille (sc. summus Deus) usque nunc nec panem reprobavit creatoris quo ipsum suum corpus repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris. Tertullian verteidigt hier die Einheit des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer gegen Marcion. Denn der höchste Gott gebrauche zu seinen eigenen, heiligsten Handlungen die armseligen irdischen Stoffe, Werke des Demiurgen, wie das Wasser bei der Taufe, Öl nach der Taufe, Honig und Milch als erste Nahrung neugetaufter Christen und Brot, durch welches er seinen eigenen Leib vergegenwärtige. Das Wort repraesentare, durch welches der Sinn dieser Stelle bedingt ist, hat nun auch wieder verschiedene Interpretationen erfahren, vom leeren Symbolismus (Marheinecke) bis zum entschiedensten Realismus (Döllinger).[2]) Rückert (S. 318) unterscheidet bei Tertullian eine räumliche, tatsächliche und seelische oder geistige Gegenwärtigkeit, schließt dann aber, ein sicheres Urteil lasse sich noch nicht fällen, welchen Sinn es hier biete. Weit gründlicher als seine Vorgänger, hat auch hier Leimbach mit großem Fleiß die einunddreißig Stellen bei Tertullian, wo dieses Wort sich findet, geprüft (S. 11—28).[3]) Es geht daraus hervor, daß repraesentare bald ein wirkliches, bald ein geistiges „gegenwärtig machen" bedeutet, doch weit häufiger das erstere. Dann weist Leimbach

---

[1]) Die wegen des „consecravit" hierher gehörige Stelle de anima c. 17: Vini saporem quod in sanguinis sui memoriam consecravit kann wegen der unsicheren Bedeutung auch nicht weiter führen, als daß es jedenfalls bedeutet: „Durch Weihung geheimnisvoll darstellen", nicht aber, wie Loofs a. a. O. finden wollte: den Wein macht er zu einem Erinnerungssymbol seines Blutes.

[2]) S. Leimbach, Beiträge. S. 7—10.

[3]) Die verschiedenen Bedeutungen von repraesentare, S. 18 ff.; von repraesentatio, S. 21—26.

auf den wichtigen Umstand hin (S. 28), daß gerade in den Büchern adv. Marc. außer der obigen noch dreizehn Stellen vorkommen, worin mit den Worten repraesentare und repraesentatio ein wirkliches „gegenwärtig machen" bezeichnet wird, darunter acht, wo diese Ausdrücke in ausgesprochenem Gegensatz zu andern gesetzt sind, die nur ein bildliches Vergegenwärtigen bedeuten. Daraus folgt, daß mit größter Wahrscheinlichkeit repraesentare in obiger Stelle ebenfalls das wirklich Gegenwärtigwerden des Fleisches Christi im Brote ausdrückt. Dies wird bestätigt durch die Art, wie Tertullian dieses Glied vom Altarssakramente an die anderen anreiht. Dort die gewöhnlichen Wirkungen, die Gott mit jenen Elementen, ihrer Natur entsprechend, verbindet, hier die ausdrückliche Hervorhebung: panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. Dies „ipsum" in diesem Gegensatze kann, wenn nicht dem Worte, doch dem Sinne nach, kaum etwas anderes besagen, als: er hat wirklich seinen Leib gegeben.

4. Noch erübrigt eine letzte, streitige Stelle, die also lautet: Quamquam: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo Dei vivi qui descendit de coelis. Tum quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo, et individuitatem a corpore ejus. Im Zusammenhange dieser Stelle sagt Tertullian, wie weise das „Vater Unser" eingerichtet sei, indem nach den Bitten um himmlische Dinge nun in der vierten auch um Zeitliches gefleht werde. Doch auch diese deute man noch besser ebenfalls im geistigen Sinne. Denn Christus ist ja unser Brot in zweifacher Weise: 1. durch sein Wort oder seine Lehre, bewiesen durch die beiden Zitate Joh. 6, 35 und 33; 2. Quia corpus ejus in pane censetur. Dort also erscheint der ganze Christus als Speise oder als

Brot[1]), hier sein Leib, und zwar mit Beziehung auf die Eucharistie, als unsere Speise. Die Schwierigkeit liegt darin, wie corpus ejus in pane censetur aufzufassen ist. Wir wollen nicht die verschiedenen Erklärungen aufzählen.[2]) Für das Wort „censeri“ lassen sich, neben der Grundbedeutung „herstammen“, die andern Bedeutungen mehr oder weniger auf den Sinn „unter den Begriff fallen“ zurückführen.[3]) Und so können wir übersetzen: „auch Christi Leib fällt unter den Begriff Brot“ oder „ist unter Brot zu rechnen.“

Möglich ist, daß censeri im Sinne Tertullians eine engere Bedeutung hätte; der Zusammenhang verlangt nur diese. Denn es ist ihm nur darum zu tun, nachzuweisen, daß auch Christi Leib irgendwie Speise, näherhin Brot sei. Das aber erreicht er durch den Nachweis, daß der Leib Christi irgendwie unter den Begriff Brot falle. Damit ist sein Hauptsatz: die vierte Bitte könne auf Christus als unser geistiges Brot bezogen werden, in doppeltem Sinn bewiesen. Als Beweis für den zweiten Sinn zitiert er einfach die Einsetzungsworte. Diese doppelte Beziehung wird bestätigt durch den Schlußsatz: Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. In der geistig verstandenen vierten Bitte des Vaterunsers erflehen wir beständiges Bleiben in Christo, nämlich bezüglich seiner Lehre, und Ungeschiedensein von seinem Leibe, mit Rücksicht auf seinen eucharistischen Leib. In Bezug auf die Eucharistie sagt daher Tertullian hier nur: Auch der Leib Christi fällt unter den Begriff „Brot“, oder:

[1]) Man sieht hier eine Analogie mit jener häufigen Sprachweise der Alexandriner, daß der Logos ganz unsere Nahrung sei, auch unser Brot vermöge seiner Lehre; vgl. bes. Origenes, Lev. 7, 5. Auch eine Bestätigung dafür, daß dieser Sprachgebrauch keineswegs im exklusiven, sondern im inklusiven Sinn zu nehmen ist.

[2]) Leimbach a. a. O. S. 33—39.

[3]) Leimbach, S. 51—53. Censeri mit esse zu übersetzen und das durch juridischen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, wie Döllinger u. a. getan, geht nicht an und Leimbach hat das S. 39 gebührend zurückgewiesen.

Auch der Leib Christi ist Brot, weil Christus selbst gesagt hat von jenem Brot beim Abendmahle: das ist mein Leib. Aus dieser Stelle ist nur zu ersehen, daß die symbolische Ansicht darin zurückgewiesen wird, indem ja ein wirkliches Essen des Leibes Christi gelehrt wird. „Ob sie aber den spezifisch-römischen oder den lutherischen Abendmahlsbegriff vertrete," erklärt Leimbach, ihr nicht entnehmen zu können. Jedenfalls liegt hier nicht, wie Engelhard a. a. O. S. 11 behauptet hat, der „Schlüssel zu Tertullians Abendmahlslehre."

Das sind nun die vier Stellen, von welchen die protestantischen Forscher die Entscheidung bezüglich der tertullianischen Abendmahlsauffassung abhängig machen wollten. Ich gestehe, daß ich nicht recht begreife, wie man diese Auffassung gerade aus solchen Stellen erfahren will, wo Tertullian mehr nur nebenbei und um eines andern Zweckes willen von der Eucharistie redet. Zugleich stellten wir aber fest, daß selbst diese Stellen keineswegs gegen die wirkliche Gegenwart zeugen, vielmehr die Auffassung der eucharistischen Elemente als bloßer Symbole ausschließen.

II. Es gibt nun noch eine große Anzahl von Stellen, wo Tertullian sich ganz unzweideutig über unsern Gegenstand ausspricht, und zwar in mehr direkter und positiver Weise, mit Rücksicht auf die Eucharistie selbst.

1. In de orat. c. 19 wird gegen einzelne Christen folgender Vorwurf erhoben: De stationum diebus[1] non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Dieser Ängstlichkeit gegenüber, durch die Kommunion das Fasten zu brechen, bemerkt dann Tertullian: Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato

---

[1]) Stationen hießen der Mittwoch und Freitag, weil man diese Tage besonders heiligte durch Gebet und Fasten, ähnlich wie die Soldaten ihre Übungstage (stationes) haben. S. Probst: Kirchl. Disziplin, S. 256 f. Kraus: Realencyklopädie, Art. Statio.

utrumque salvum est, et participatio sacrificii[1]) et executio officii. Man kann den Leib des Herrn empfangen und aufbewahren[2]), dann fastet man und genießt doch nachher die schönste Frucht der Stationen, den Leib des Herrn.

Verwandt hiermit ist, wie Tertullian ad uxor. II, 4 u. 5 als Hauptargument gegen gemischte Ehen die Schwierigkeit der religiösen Praxis für den Christen hervorhebt. Im allgemeinen sagt er zunächst (c. 4): Quis (sc. maritus gentilis) ad convivium dominicum illud, quod infamant[3]) dimittet (uxorem)? de cibo, de poculo invadere desiderare? Dann c. 5 bestimmter: Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem non illum credit esse qui dicitur? Auch hier erkennen wir, wie oben de orat., den Brauch der damaligen Christen, die Eucharistie unter der Brotgestalt aufzubewahren und zu geeigneter Zeit zu genießen. Dieses Brot war aber nicht gewöhnliches, sondern ein geheimnisvolles Brot, das in der Regel genossen wird beim convivium dominicum, aber auch allein zu Hause. Dasselbe wird de orat. c. 19 einfach genannt: Leib des Herrn (accepto corpore Domini et reservato). Rückert gibt dies alles offen zu, sagt dann aber, dies sei der allgemeine Kirchenglaube, ohne jeden Beweis, ob Tertullian diesen Glauben geteilt habe oder nicht, und von der vorgefaßten Meinung ausgehend, daß dadurch die Stelle ihre Beweiskraft verliere.

2. Noch realistischer sagt der afrikanische Lehrer in de pudic. c. 9, nach Erzählung der Geschichte vom verlornen Sohn, in der Anwendung: Annulum quoque accepit . . atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia. In

[1]) Man beachte, wie sacrificium hier in engste Verbindung zu ara und corpus Domini tritt — für das eucharist. Opfer daher von höchster Bedeutung.

[2]) Kommunion unter einer Gestalt, wie ad uxor. II, 5. Ferner Beweis für den Glauben an die Gegenwart Christi extra usum.

[3]) Anspielung auf thyesteische Mahle, welche die Heiden den Christen bezüglich der eucharist. Feier vorwarfen, worauf wir schon hingewiesen haben.

der Eucharistie genießt man also die ganze Fülle des Leibes Christi oder Christi Leib in seiner ganzen Kraft und mit seinen Gaben. — De idolol. c. 7 werden diejenigen scharf getadelt, welche aus den Werkstätten der Götzenbildschnitzer zur Kirche kommen und sich erfrechen, „eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt . . Semel Judaei manus Christo, isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus praecidendae! Quae magis amputandae quam in quibus Domini corpus scandalizatur.“ [1] — Mit echt tertullianischer Beredsamkeit werden ferner, de spectac. c. 29, den weltlichen Lustbarkeiten der Heiden ebenso viele geistige der Christen entgegengestellt und am Schlusse ruft er, mit Bezug auf das bei Gladiatorenkämpfen fließende Blut, aus: Vis autem sanguinis aliquid? habes Christi. Alle diese Ausdrücke zeigen auf das deutlichste die Auffassung von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie.

3. Die Stelle adv. Marc. V, 8: Panis et calicis sacramento jam in evangelio probavimus corporis et sanguinis Dominici veritatem adversus phantasma Marcionis wollen wir hier nicht ausführen; denn das daraus sich ergebende Argument steht und fällt mit adv. Marc. IV, 40 (oben S. 88 ff.). Nur heben wir hervor, daß Rückert (S. 305) doch nicht ganz im Recht ist, wenn er gegen Scheibel bemerkt, es sei diesem etwas Menschliches begegnet, da Tertullian aus dem Abendmahl Christi wahren Leib bewiesen, außerhalb desselben; das ist wohl richtig, aber eben die Art, wie er es bewies, wirft Licht aufs Abendmahl.[2] Zu andern Zeugnissen übergehend bemerken wir, daß Tertullian in seinen Werken dreimal die Sakramente aufzählt. Einmal adv. Marc. I, 14, wie wir schon oben S. 95 ausgeführt haben. Dann de praescript. c. 36, wo er nach

---

[1]) Vgl. hiermit de spectac. c. 25.

[2]) Gerade diese Bemerkung Rückerts zeigt übrigens, daß adv. Marc. IV, 40 nur sekundär von der Eucharistie handelt, es darum ungerechtfertigt ist, darin den Schlüssel zum Verständnis suchen zu wollen.

einem beredten Hinweis auf die apostolischen Kirchen und besonders Rom als Glaubensnorm, einen kurzen Abriß des Symbolums bietet, in dem es u. a. heißt: „eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit.“ Die Bedeutung von „eucharistia“ ergibt sich aus zahlreichen Stellen; so de orat. c. 19, wo eucharistia dem Ausdruck „corpore Domini accepto“ gleichgesetzt wird, und noch deutlicher de pudic. c. 9, wo es ausdrücklich heißt: Qui unitate Dominici corporis vescitur eucharistia scilicet. Ein drittes Mal begegnet uns die Aufzählung der Sakramente in de resurr. carnis, c. 8. Zum Beweise der Auferstehung des Fleisches weist Tertullian hier darauf hin, daß caro salutis est cardo; ipsa est quae efficit, ut anima Deo allegi possit. Das wird nun im einzelnen ausgeführt durch die bekannte Stelle: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera conjungit.

Das Fleisch genießt also Christi Leib und Blut und die Folge davon ist, daß die Seele von Gott genährt wird. Man sieht nun, daß in den verschiedenen Gliedern des obigen Satzes eine Einwirkung auf das Fleisch stattfindet, mit welcher eine Wirkung für die Seele verbunden ist. Somit wird in der Eucharistie der wirkliche Leib des Herrn empfangen, nicht Brot oder Wein, das diesen Leib vorstellen würde. Denn sonst wäre die äußere Einwirkung auf das Fleisch nicht der Empfang von Fleisch und Blut Christi, sondern der Empfang von Brot und Wein. Wie also die vorhergehenden Glieder wörtlich zu nehmen sind, so auch dieses. In diesen so klaren Worten haben denn auch Kahnis, Rudelbach, Höfling, Rückert usw. die wirkliche Gegenwart ausgesprochen gefunden. Von diesem Resultat aus gewinnen wir nun einen sicheren Anhaltspunkt zur Erklärung der Stelle adv. Marc. I, 14, wo wir (oben S. 95f.) im repraesentare corpus Christi mit

höchster Wahrscheinlichkeit die wirkliche Vergegenwärtigung behauptet haben. Wie in den beiden letztern Stellen, in denen ganz ähnlich wie dort die Sakramente aufgezählt werden, die Eucharistie ganz unzweifelhaft als Christi Fleisch und Blut enthaltend bezeichnet wird, so auch dort. So fände sich denn oben ein angeblich Tertullians Privatansicht enthaltendes Zeugnis, in dem sicher die wirkliche Gegenwart gelehrt wird — ein Ergebnis, das gegen gewisse Ausleger hervorgehoben zu werden verdient.

4. Wir verweisen noch kurz auf einige Texte, in denen nur ein Hinweis auf die Eucharistie vorkommt: Ad uxor. II, 8, wo das Glück einer christlichen Ehe geschildert wird, weil in ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei und sacrificia sine scrupulo. Apol. c. 9, wo der Verfasser die Vorwürfe abweist, daß in conviviis Christianorum Fleisch und Blut von Menschen genossen werde. Adv. Marc. III, 7 u. adv. Jud. c. 14, an welchen beiden Stellen die zwei am großen Versöhnungstage geopferten Böcke auf Christi doppelten Stand bezogen werden. Der erste Sündenbock sinnbildet Christi Kreuzigung; der zweite, „pro delictis oblatus, in pabulum datus secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute. Da repraesentatio hier die zweite Wiederkunft des wirklichen Christus bedeutet, ist in den Worten „in pabulum datus, visceratione frui, jejunantibus“ eine indirekte Anspielung auf die Eucharistie enthalten und zugleich die Realpräsenz angedeutet.

Nach allen diesen Zeugnissen ist die Frage berechtigt: Hat Loofs Recht, wenn er sagt[1]), Brot und Wein sind bei Tertullian symbolische Darstellungsweisen des Leibes und Blutes Christi? Eine ganze Reihe von Stellen schließt das aufs entschiedenste aus, indem sie schlechthin die Eucharistie Christi Leib und Blut nennen. Bloß drei Stellen gibt es

---

[1]) R. E.[3] I, S. 59ff.

(oben S. 88ff.), auf welche sich eine solche Behauptung mit einigem Scheine stützen könnte; doch auch diese können nicht als beweiskräftig für eine solche Auffassung gelten, und Loofs hat auch keinen Beweis für seine Behauptung beigebracht. So dürfen wir mit voller Sicherheit den Schluß ziehen: Tertullian sieht in Brot und Wein der Eucharistie Christi Fleisch und Blut. Die Art und Weise, wie er jene Elemente zu Fleisch und Blut in Beziehung setzt, beweist überdies, daß Brot und Wein verwandelt sind in Christi Fleisch und Blut. Einen andern Sinn kann man bei unbefangener Prüfung aus zahlreichen der angeführten Stellen nicht herausbringen. Viele derselben sprechen die Verwandlung ganz unzweideutig aus, indem sie die Eucharistie einfach Christi Leib und Blut nennen (de pudic. c. 9; de orat. c. 19; de resurr. c. 8; de idol. c. 7; de spect. c. 29). Die andern geben mittelbar den gleichen Sinn, indem sie die Elemente eucharistia nennen, das bei Tertullian nichts anderes bedeutet als Christi Leib und Blut (de orat. c. 19; de pudic. c. 9; de praescr. c. 36; de cor. c. 3; adv. Marc. IV, 34). Keine einzige aber kann dagegen und für das Bleiben des Brotes neben Christi Fleisch und Blut (Impanationslehre) mit stichhaltigen Gründen angerufen werden.[1])

III. Zum Schluß ist noch ein Punkt ins Auge zu fassen, den Loofs mit den Worten angedeutet hat, in Tertullian finde sich die symbolisch-sakrifizielle Auffassung der Elemente, indem sie als Symbole des Leibes Christi zunächst bezüglich des „offerre“, nicht des „edere“ in Betracht kommen. Die Voraussetzungen dieser Behauptung erkennen wir nicht an, die Behauptung selbst aber müssen wir prüfen, weil dieser Punkt zur vollständigen Kenntnis von der Bedeutung der eucharistischen Elemente notwendig ist.

Sicher unrichtig ist nach dem Gesagten, die Elemente

---

[1]) Leimbachs Argumente sind sehr schwach, wo er diese Theorie verteidigen will, a. a. O. S. 33ff.; 51ff.

„Symbole“ von Christi Fleisch und Blut zu nennen. Der sakrifizielle Charakter wird, wo er deutlich hervortritt, immer ausgedrückt durch „offerre“ oder „oblatio“. Nun besitzen aber diese Worte in den Schriften Tertullians verschiedenen Sinn. Sie stehen in ihrer Grundbedeutung von einfachem „Darbringen“ oder „Darreichen“, z. B. de bapt. c. 9; Apol. 2, 6; ad uxor. II, 4; de cor. 8; de carne Chr. 2; zweitens mit bildlicher Bedeutung für Darbringen von geistigen Dingen: Gebeten und Opfern des Herzens, z. B. adv. Marc. IV, 7, 9; de virg. vel. c. 13; de pud. 2; de jej. 15; adv. Marc. IV, 1; endlich in einer Reihe von Stellen für jenes Opfer, das wir bereits aus Justinus und Irenäus kennen, für das eucharistische Opfer. So heißt es de virg. vel. c. 9: mulieri in ecclesia nec docere, nec tinguere, nec offerre permittitur. — De praescr. c. 40, der Teufel äffe die kirchlichen Bräuche bei den Häretikern nach, celebrat et panis oblationem. — De cult. fem. II, 11: sacrificium (nach dem Zusammenhang das eucharistische) offertur. — De monog. 10, offert omnibus diebus dormitionis ejus. — De exh. cast. c. 7, et offers et tinguis; c. 11, offeres pro duabus. — Ad uxor. II, 8: matrimonium quod confirmat oblatio (die Beziehung auf die Eucharistie nicht sicher). — De exh. cast. 11: oblationes annuas reddis, und besonders de cor. 3: oblationes pro defunctis pro nataliciis annua die facimus, wo auch die belehrenden Worte folgen: calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur, auf welche wir schon bei einer ähnlichen Stelle des Origenes (in Ex. XIII, 3) hingewiesen haben.

Hieraus ersieht man, daß „offere“ und „oblatio“ in diesem dritten Sinne als stehender Ausdruck gebraucht werden für die eucharistische Feier. Diese ist somit in dem Sinne ein Opfer, in welchem offerre und oblatio ein Opfer bezeichnen. Wie dieses „Opfer“ zu verstehen ist, können wir einigermaßen ersehen aus de praescr. c. 40: diabolus et panis celebrat oblationem. Das bezieht sich nach dem Zusammenhang sicher auf die Eucharistie, folglich ist die eucharistische Oblation

mit dem Brote in irgend welchem Zusammenhang. Ähnlich de cor. 3, wo die „oblationes pro defunctis" unmittelbar an die Worte über die Eucharistie angereiht werden und auch de orat. c. 19, wo bei der Stationsfeier sicher an Oblationen zu denken ist und wo ebenfalls die eucharistia mit Bezug auf das „ad aram Dei stare" erwähnt wird. Somit steht die eucharistische Oblation mit den Elementen in irgend welchem Zusammenhang und zwar so, daß das Opfer nicht ein Gebetsopfer ist, sondern irgendwie ein Opfer mit Bezug auf diese Elemente. So dürfen wir denn Loofs in gewissem Sinne Recht geben, wenn er den Elementen eine sakrifizielle Bedeutung zuschreibt. In was für einem Sinne dies jedoch der Fall sei, erfahren wir aus den angeführten Stellen nicht.[1]) Die Erklärung davon liegt offenbar darin, daß die eucharistischen Elemente Fleisch und Blut Christi werden. Allein nähere Hinweise auf die Art und Weise, wie die Christi Leib und Blut gewordenen Elemente ins Opfer eintreten und dazu gehören, suchen wir bei Tertullian vergebens. Doch kann Loofs' Gesamtanschauung von den Elementen hier unmöglich richtig sein, weil er denselben fälschlich nur symbolischen Charakter gibt.

9. Der hl. Cyprian.

Viele protestantische Dogmenhistoriker, wie Baumgarten-Crusius, Münscher, Hase, Ebrard schreiben selbst Cyprian, wie seinem Lehrer Tertullian, eine symbolische Abendmahlsauffassung zu. Rückert reiht ihn unter die Metaboliker ein

---

[1]) Wir fassen offerre und oblatio so, daß es Tertullian als technischen Ausdruck für die ganze eucharistische Feier braucht, indem er den nach außen am meisten hervortretenden Akt der von den Gläubigen für den Gottesdienst vollzogenen Oblation aufs Ganze übertrug. Durch diese Auffassung lassen sich obige Stellen, in denen bald mehr der Gedanke an die Darbringung der Gaben, bald mehr der an das eigentliche Opfer — um diese Unterscheidung zu gebrauchen — vorwaltet, am besten erklären.

und Kahnis findet in ihm die lutherische Lehre wieder.[1]) Loofs macht es (a. a. O. S. 58) mit Recht den Dogmenhistorikern zum Vorwurf, daß sie vielfach Abendmahlsopfer und Abendmahlsgenuß bei Cyprian getrennt behandelten und dadurch Mißverständnisse bewirkten. Diese beiden Punkte richtig zusammengehalten, sei „Cyprians Anschauung vom Abendmahl rund und reinlich die symbolisch-sakrifizielle; das Abendmahl ein symbolisches Erinnerungsopfer an Christi passio."

Zunächst bedarf es keines Beweises, daß bei Cyprian Brot und Wein die eucharistischen Elemente sind; hätten wir nur die ep. 63, ad Caecil., so wäre das über allen Zweifel erhaben. Nur indirekt hängt die Frage nach den Elementen mit Cyprian zusammen, da Harnack[2]) eben aus dem genannten Briefe auf eine weitverbreitete Aquarierpraxis in Nordafrika schließen wollte, worüber unten ausführlich gehandelt wird.

I. Wenden wir uns der Frage nach dem Charakter der Elemente zu.[3]) Deren symbolische Bedeutung hebt der Heilige zweimal hervor, nämlich ep. 63, 13: der Wein bedeute Christi Blut, das Wasser aber das gläubige Volk, die Mischung beider die innigste Vereinigung Christi mit seiner Kirche; und namentlich ep. 69, 5: „wenn der Herr das aus vielen Körnern in eins vereinigte Brot seinen Leib nennt, so deutet er damit die Einigung unseres Volkes

---

[1]) Vgl. Kahnis, a. a. O. S. 203.

[2]) Texte und Untersuchungen VII, 2: Brot und Wasser usw. S. 120—124.

[3]) Über den Charakter der cyprianischen Schriften bezüglich unseres Gegenstandes s. Peters: Cyprians Lehre über die Eucharistie. Katholik 1873. 1. Hälfte, S. 669—687 und 2. Hälfte S. 25—39. Da werden sie nach drei Gruppen geschieden, deren erste nichts über die Eucharistie enthält, weil an Heiden gerichtet, wie ähnlich Minucius Felix und die übrigen Apologeten, Justinus ausgenommen, über diesen Punkt hinweggehen; die zweite enthält flüchtige Hinweise und gelegentliche Äußerungen; die dritte, eben der Brief an Cäcilius, spricht, ex professo hierüber, wobei aber auch nicht zu vergessen ist, daß bezüglich des Dogmas keine Belehrung notwendig war.

an[1]); und wenn er den aus vielen Beeren ausgepreßten Wein sein Blut nennt, so bezeichnet er ebenfalls unsere Herde, die aus einer bunten Menge in eins verbunden ist."

1. Die Elemente treten uns bei Cyprian in engster Beziehung zu dem von ihm „offerre" genannten Akt, d. h. zur eucharistischen Feier, entgegen. In dieser Hinsicht stimmt er einerseits mit Tertullian überein, da bei ersterem auch öfter „oblationes" und „offerre" bezüglich der Elemente vorkommen; er geht aber anderseits weiter, indem von Tertullian die Elemente gewöhnlich Leib und Blut Christi genannt werden, ohne ausdrückliche Beziehung auf die eucharistische Feier, während bei Cyprian der zweite Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund tritt. Ausführlich handelt Cyprian über dieses Verhältnis zwischen den Elementen und dem „offerre" in der ep. 63, ad Caecil. Wir lesen da c. 2: Ut calix, qui in commemoratione ejus offertur, mixtus vino offeratur; c. 3: Dominus panem et calicem mixtum vino obtulit; c. 9: invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus obtulit und si in sacrificio Dei et Christi vinum non offerimus; c. 11: quibusdam in locis aqua offertur in dominico calice; c. 12: in sacrificiis dominicis vinum potius offeramus; c. 13: offerri aqua sola non potest und si quis vinum tantum offerat; c. 14: in calice dominico aquam solam offerendam putaverunt; c. 16: et si mane aqua sola offerri videtur, tamen (vespere) mixtum calicem offerimus und noch zweimal hier im gleichen Sinn; c. 17: quotiescumque calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerimus und calicem dominicum, secundum quod Dominus obtulit, offeramus; c. 19: congruit in dominico calice miscendo et offerendo custodire veritatem,

In allen diesen Stellen wird eines deutlich ausgedrückt: bei der eucharistischen Feier sind Brot und Wein mit Wasser vermischt die Opfergaben, sie werden „offeriert". Diese Opfergaben erscheinen jedoch nicht so ausgesprochen,

---

[1]) Vgl. eine ähnliche Stoffsymbolik Didache c. 9, 4, und etwas verschieden Iren. adv. haer. V, 2, 3.

wie bei Justin, als Oblationen des Volkes; auch nicht wie bei Irenäus als Ausdruck des Dankes für die Gaben der Schöpfung. Wir treffen bei Cyprian, ähnlich wie bei Tertullian, nur die Hinbeziehung auf die eucharistische Feier. Nur dadurch, daß die Elemente in die eucharistische Feier eintreten, haben sie sakrifizielle Bedeutung. Indem der Priester in dieser Feier mit ihnen vollzieht, was Christus vollzogen und zu vollziehen befohlen hat, wird das Opfer dargebracht. Das bezeugen ausdrücklich c. 2; c. 4; c. 9; c. 14; c. 17 und 19, und indirekt alle Stellen, wo überhaupt „offerre" bezüglich der Eucharistie vorkommt, wie c. 11, 12, 13, 16 dieser ep. 63; ferner ep. 16, 2, 3; ep. 17, 2; 34, 1; 39, 3; 67, 6; 68, 2; 66, 9. Die eucharistischen Elemente haben somit sakrifizielle Bedeutung nicht an sich, als bloß offerierte Gaben, sondern erst dadurch, daß mit ihnen Christi Handlung beim letzten Abendmahl vollführt wird. Daraus folgt, daß sie nicht als bloßes Brot und Wein die Gott dargebrachten Opfer sind, sondern in irgend einer Weise als Christi Leib und Blut, was sie werden, indem mit ihnen jener Akt aufs neue vollzogen wird. Sie sind darum einzig in dem Sinne Opfer, als sie Christi Leib und Blut darstellend, eine Wiederholung des Abendmahlsopfers Jesu sind. Das wird auch im Briefe an Cäcilius ganz klar gesagt. So im zweiten Kapitel: Darum ist Christus Priester des höchsten Gottes (nach dem Vorbild Melchisedechs) und darum hat er ein wahres Opfer dargebracht, weil er das gleiche darbrachte, wie Melchisedech, Brot und Wein, nämlich seinen Leib und sein Blut (panem et vinum suum scilicet corpus et sanguinem). Brot und Wein sind ein wahres Opfer nur insofern, als sie in die eucharistische Feier eintreten; und dieses Eintreten ist nichts anderes, als daß diese Elemente in irgend einer Weise Christi Leib und Blut darstellen.

Im neunten Kapitel wird die Behauptung aufgestellt, das Opfer werde nicht dargebracht, si desit vinum calici. Daraus folgt, daß der Wein eben deshalb so notwendig ist, weil ohne ihn Christi Blut im Kelche nicht dargestellt würde; somit ist

derselbe insoweit Opferelement, als er Christi Blut darstellt. Der gleiche Gedanke liegt der Schlußfrage dieses neunten Kapitels zu grunde: Quomodo novum vinum cum Christo in regno Patris bibemus, si in sacrificio Dei Patris et Christi vinum non offerimus nec calicem Domini dominica traditione miscemus? Die Opfer sind nur sacrificia Dei Patris et Christi, sofern Christi Opfer erneuert wird in der Weise, wie es Christus dargebracht, indem nämlich durch Brot und Wein sein Leib und Blut dargestellt werden.

In neuer Wendung wiederholt der Heilige diesen ihm so sehr am Herzen liegenden Gedanken c. 14: „Jesus Christus, der höchste Priester, hat sich selbst seinem Vater zum Opfer dargebracht und befohlen, daß dies zu seiner Erinnerung immer geschehen solle.“ Das vollzieht nun der Priester, indem er das gleiche darbringt, was Christus dargebracht. Das gleiche Argument liegt den Ausführungen in c. 15 zu grunde, wo Cyprian gegen jene eifert, die aus Furcht vor Verfolgung in oblationibus de sanguine ejus et cruore erubescunt, und c. 16 jene tadelt, die am Morgen nicht den Wein gebrauchen wollen. Numquid dominicum post cenam celebrare debemus ut sic mixtum calicem frequentandis dominicis offeramus? besonders auch c. 17, wo er geradezu aus dem Charakter der eucharistischen Feier als commemoratio Domini et passionis ejus schließt: id quod constat Dominum fecisse, faciamus, und „den Kelch des Herrn laßt uns darbringen, mit Wein gemischt“, und noch einmal c. 19 in dominico calice miscendo et offerendo veritatem custodire congruit. Es ist also evident: die eucharistischen Elemente haben nur sakrifizielle Bedeutung oder Opfercharakter durch ihre Beziehung auf Christi Leib und Blut und soweit diese Beziehung reicht.

2. Bis hierher haben wir nicht einmal den Widerspruch derjenigen zu befürchten, welche Cyprian eine symbolisch-sakrifizielle Anschauung zuteilen.[1] Es fragt sich aber weiter:

---

[1]) Loofs: R. E.³ I. S. 58.

Sind diese Elemente als Opfergaben Symbole von Christi Leib und Blut? In dieser Hinsicht finden wir zunächst eine Reihe von Stellen, in denen die eucharistischen Elemente in vollständig realistischer Weise als Christi corpus et sanguis bezeichnet sind. So de lapsis c. 2: Der durch den Empfang des corpus et sanguis Domini seinen Mund geheiligt hat, soll weltliche Ansteckung zurückweisen; de laps. c. 16: Wenn jemand vor geleisteter Sühne und vor der Exomologese kommuniziert, vis infertur Domini corpori et sanguini; ibid. c. 22: quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat sacerdotibus sacrilegus irascitur. Ebenso de dom. or. c. 18: Christus eorum qui corpus ejus contingimus panis est, und einige Zeilen später: Manifestum est eos vivere qui corpus ejus attingunt, und wieder in der Bemerkung über die Wichtigkeit der öftern Kommunion, ne quis abstentus separetur Christi corpore; ferner ep. 15, 2, wo heftiger Tadel ergeht an Priester, qui eucharistiam id est sanctum Domini corpus profanare audeant; ep. 57, 2, wo beim Herannahen des Verfolgungssturmes die Mahnung zum Empfang der Kommunion ergeht: protectione sanguinis et corporis Christi muniamus; und in ähnlicher Verbindung ep. 58, 1: quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere, und endlich ibid. c. 9 nach einer herrlichen Anfeuerung zum Martyrium ut eucharistiae memor quae Domini corpus accipit ipsum complectatur.

Eine Reihe von anderen Stellen nennt die eucharistischen Elemente einfach sanctum Domini. So de laps. c. 15: a diaboli aris revertentes ad sanctum Domini sordidis manibus accedunt; ib. c. 16, die Erzählung von jener Person, die ohnmächtig wurde, cum Domini sanctum manibus immundis temptasset aperire und jenes andern, der wegen seiner Sünden sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit.[1])

[1]) Wir finden da die noch oft bezeugte Sitte, die Kommunion in

Endlich hat das einigemal vorkommende Wort eucharistia bei Cyprian ganz wie bei seinem „magister“, den vollständig entwickelten Sinn der geweihten Elemente, Christi Fleisch und Blut, wie es der hl. Lehrer selbst ep. 15, 2 erklärt: eucharistiam id est sanctum Domini corpus; ähnlich de orat. dom. c. 18 zweimal und de laps. c. 25.

Die Annahme der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie liegt auch jenen tiefsinnigen Erörterungen über das Verhältnis zwischen eucharistischer und kirchlicher Kommunion, welche beide oft kaum unterschieden werden können, zu grunde.[1]) Ebenso bezeugen die der Eucharistie beigelegten Wirkungen und ihr Verhältnis zum Werke der Wiederaufnahme des Sünders unausweichlich diese nämliche Wahrheit.[2])

Der Beweiskraft dieser zahlreichen Zeugnisse des karthagischen Kirchenvaters suchen nun viele sich zu entziehen durch die auch hier unbewiesene[3]) Unterscheidung von Kirchenglaube oder liturgica formula loquendi und Privatansicht des Lehrers. Andere berufen sich indes zum Beweise dafür, daß Cyprian Symboliker gewesen sei, auf verschiedene Stellen der ep. 63, ad Caecilium.[4]) Die Hauptstelle, aus welcher z. B. Münscher die symbolische Anschauung, Ebrard die Ansicht, die Elemente seien Pfänder der Vereinigung mit

---

die Hände zu empfangen, woraus sich verschiedene, sonst dunkle Ausdrücke erklären, z. B. in Tertullian de idol. c. 7; de cor. 3, panis nostri decuti aliquid in terram anxie patimur, ad ux. II, 4; de orat. c. 19; Orig. in Ex. 13, 3.

[1]) Man sehe dieses Argument weiter ausgeführt bei Peters, a. a. O. S. 680 ff.

[2]) Hierüber Peters S. 6·2—686.

[3]) Man vergl. was Loofs über Augustinus, S. 62, wie schon vorher über Ambrosius, Cyprian usw. sagt, R. E.[3] I. 58 ff. Er selber sagt von Augustin, man müßte von ihm eine symbolische Auffassung annehmen, selbst wenn sie sich nicht beweisen ließe; es lasse sich aber hier beweisen und so falle hiervon Licht zurück auf jene Stellen, „wo man ohne Beweise das gleiche behaupten mußte“ — die Beweise sind aber so gut wie keine Beweise.

[4]) S. Loofs a. a. O. S. 58.

Christus ableiteten, liegt in den Worten in c. 18[1]): Videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et jungitur ... Sic in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest. Nam si quis vinum tantum offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur. Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola nisi utrumque adunatum fuerit et panis unius compage solidatum. Hieraus schließt Ebrard[2]): „Der Wein ist ihm nicht Blut Christi selbst (so wenig als das Wasser die Gemeinde selbst ist) sondern eine Darstellung des einmal vergossenen Blutes." Er bemerkt ganz richtig, das Wasser könne nicht die Gemeinde selbst sein und demnach könne auch im gleichen Sinne der Wein nicht Christi Blut darstellen und diese Bemerkung wird noch bekräftigt durch die Worte ostendi und intelligi, welche für das Verhältnis dieser Bestandteile zu Christus und zum Volk angewendet sind. Gleichwohl spricht diese Stelle in keiner Weise die symbolische Anschauung aus. Man beachte nur genau, was sie bezweckt. Cyprian spricht gar nicht von den Stoffen, sofern der priesterliche Akt des sanctificare an ihnen vollzogen ist, sondern nur von der Stoffsymbolik. Vermöge ihrer Natur, das ist sein Gedanke, sind Wein und Wasser die notwendigen Elemente der Eucharistie: Wein, wegen der Beziehung des Hinweises auf Christi Blut, Wasser wegen des Hinweises aufs Volk, die Mischung beider, um die Vereinigung des Volkes mit Christus anzudeuten. Nur diese Stoffsymbolik will Cyprian betonen, um daraus ein neues Argument

[1]) Zitate nach ed. Hartel.

[2]) Ebrard: Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt a. M. 1845—46. S. 248.

gegen die Aquarier zu gewinnen. Er will nicht die Frage behandeln, was dann Brot und Wein werden, denn hierin waren er, wie der Adressat bezw. die hier Bekämpften einig. Auch im folgenden beherrscht der Gedanke an die Stoffsymbolik ganz den Geist des hl. Lehrers. Denn bezüglich des Brotelementes macht er „die gleiche Bemerkung hinsichtlich seiner Hinbeziehung auf den Leib des Herrn“ und schließt mit den Worten, daß die Vereinigung der vielen Körner in einem Brote die Vereinigung des christlichen Volkes mit Christus dem „himmlischen Brote“ bedeutet. Nur eine flüchtige Exegese, die zwei ganz verschiedene Sachen nicht auseinander hält, konnte hier eine symbolische Anschauung hineinlesen. Wir dürfen uns nicht wundern, daß hier Cyprian nur die Symbolik der Stoffe vermöge ihrer Natur hervorhebt, nicht aber betont, was sie durch das „sanctificare“ werden. Schon Döllinger[1]) hat hierüber die auch nach anderer Richtung treffende Bemerkung gemacht: „die Kirchenväter sollen an jeder Stelle alles gesagt haben, was sie von einem Gegenstande, den sie eben berühren, glaubten, da sie doch umgekehrt in der Regel von einem Dogma doch nur das anführen, was gerade zu ihrer Absicht erforderlich ist.“ Dann fügt er eine von der unsrigen verschiedene, mehr indirekte, nach dem Zusammenhang weniger treffende Erklärung bei, die aber zeigt, wie auf keinen Fall hier an symbolische Darstellung von Christi Leib und Blut in den Elementen zu denken sei.

Wenn ferner Cyprian im zweiten Kapitel sagt: sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum, so zeigt gerade dort der ganze Zusammenhang, daß dieser Wein eben nichts anderes ist als Christi Blut und von Wein nur gesprochen wird, weil unter dessen Bilde das ganze A. T. Christi Blut vorgedeutet hat, ein Argument, das durch die ganze Reihe der folgenden Kapitel in verschiedenen Wendungen variiert erscheint. Ähnlich verhält es sich mit c. 9, wo ein oberflächlicher Blick

[1]) Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. S. 76.

eine symbolische Auffassung finden möchte in den Worten: invenimus calicem mixtum fuisse, quem Dominus obtulit et vinum fuisse, quod sanguinem dixit. Also es war Wein, was Christus sein Blut genannt hat. Ein unlogisches Spiel mit den Ausdrücken kann hier den Symboliker finden; der Sinn aber spricht ganz klar das Gegenteil aus. Man vergleiche hiermit den Sprachgebrauch von de laps. c. 25, wo sicher das Blut Christi verstanden und dafür der Ausdruck gebraucht wird: sanctificatus in Domini sanguine potus — ein Beweis, wie Cyprian von Trank reden kann und dennoch Christi Blut versteht.

Kurz, es ist unmöglich, bei rechter Würdigung der Texte in der Epistel an Cäcilius, die Elemente als Symbole von Christi Leib und Blut zu fassen. Überdies sprechen eben in diesem Briefe cc. 4, 9, 11, 13, 15 usw. ganz deutlich das Gegenteil aus. Wir müssen somit bei unserem obigen Schluß stehen bleiben: Dem hl. Cyprian sind Brot und Wein, die eucharistischen Opferelemente, Christi wahrer Leib und Blut, nicht Symbole derselben.

II. Untersuchen wir, auf Grund dieses Resultates, die weitere Frage, wo und wie sie das werden. Darüber spricht sich der hl. Cyprian zu wiederholten Malen aus und zwar so deutlich, daß die akatholischen Autoren, freilich mit eigentümlicher Begründung und im Widerspruch mit den ältesten Quellen, ihm die Urheberschaft der katholischen Meßopferlehre und die Bildung des katholischen Priesterbegriffs zuschreiben.[1])

1. Die eucharistischen Elemente werden zum Opfer bei jener liturgischen Feier, die Cyprian einfach sacrificium nennt,

[1]) Daß diese Anschauung zu korrigieren sei von der protestant. Wissenschaft, hat bis zu einem gewissen Grade Loofs R. E.[3] I. S. 46 ausdrücklich gesagt. Man vgl. die schiefen Auffassungen über Opferbegriff und Priesterbegriff bei Harnack, Dogmengesch. 3. Aufl. I, S. 424—430. Dann auch Höfling: Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, an mehreren Stellen, vielfach in etwas polterndem Tone und oft ohne gründliche Argumentation.

z. B. de laps. c. 26, wo das sacrificium a sacerdote celebratum als jene Handlung erscheint, bei welcher die „partes" hergestellt werden, in welchen „sanctum Domini" enthalten ist.[1]) Ebenso wird die Eucharistie ep. 70, c. 2, oleum in altari sanctificatum genannt, wodurch sie wegen der korrelativen Bedeutung von Altar, Opfer und Priestertum, besonders bei Cyprian, als im eucharistischen Opfer geheiligt uns entgegentritt. Auch in ep. 16, c. 2; ep. 17, c. 2; ep. 59, c. 13, erscheint die Eucharistie, als Christi Fleisch und Blut, in engste Beziehung gesetzt zum christlichen Opfer.

2. Das klassische Zeugnis jedoch in dieser Hinsicht ist die Ep. ad Caecilium. Durch diesen ganzen Brief zieht sich der Gedanke hin: das christliche Opfer ist die Wiederholung dessen, was Christus beim letzten Abendmahl getan hat, d. h. die Erhebung von offeriertem Brot und Wein (mit Wasser) zum wahren Leib und Blut Christi, wodurch sich Christus selbst dem himmlischen Vater darbrachte (Patri se ipsum obtulit 63, 14) und nun durch seinen Priester darbringt. Die Elemente selbst also, durch die priesterliche Handlung in diesen höheren Zustand versetzt, sind das wahre und einzige Opfer (sacrificium verum et plenum) des N. B., in welchem sich Christus selbst seinen himmlischen Vater aufs neue darbringt.

Schon das zweite Kapitel hebt diesen Gedanken klar hervor: die Christen bringen Gott ihr Opfer, indem der gemischte Kelch als Blut Christi Gott dargebracht wird; ebenso c. 4 mit Beziehung auf Melchisedech und noch mehr c. 9: Unser Opfer ist nur dann „legitime sacrificium dominicum", wenn wir Brot und Wein (mit Wasser) als Fleisch und Blut Christi Gott darbringen; wiederum c. 10: Was Christus getan, müssen wir wieder tun; was aber er getan, wird gezeigt durch

---

[1]) Der für diese unsere Aufstellung vollkommen beweisende Text lautet: Et alius qui et ipse maculatus sacrificio a sacerdote celebrato partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit. De laps. c. 26.

Zitat der Einsetzungsliturgie I. Cor. 11, 23—26; ferner in c. 11, 13 und besonders 14, wo wir die charakteristischen Worte lesen: Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Wie aber letzteres geschah, wurde unmittelbar vorher gesagt: Christus Jesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit. Die oblatio seiner selbst durch Christus geschah, indem er eben mit Brot und Wein jene Handlung vollzog, wie aus dem Anfang des Kapitels hervorgeht. Damit ist noch zu vergleichen, daß nach c. 15 jemand beim christlichen Opfer Furcht haben kann, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi; und c. 17, daß das Opfer die Darbringung des Kelches in commemorationem Domini, in Wiederholung des von Christus Vollzogenen ist.

Das so bestimmte Opfer wird in den Kap. 2, 5, 6 u. 7 in ein sehr enges Verhältnis zum Leiden Christi gesetzt. Das Blut dieses Opfers ist jenes Blut, das in der Passion vergossen ward. Dieser Gesichtspunkt tritt zumal im 14. Kap. scharf hervor, wo dies Opfer einfach heißt: „dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum.“ Und im 17. Kap. wird geradezu gesagt: passio est enim Domini sacrificium, quod offerimus und passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus. Der bei Justin uns begegnende Gedanke, das eucharistische Opfer sei eine Anamnese des Leidens Christi, ist hier so stark betont, daß man kaum dem Schlusse entgehen kann: dem hl. Cyprian war das eucharistische Opfer die Wiederholung des Kreuzesopfers Jesu.

3. Noch sei ein Wort darüber gestattet, was unser Lehrer unter Oblationen versteht, bezw. was für ein Unterschied obwalte zwischen oblationes (offerre) und sacrificia. Oft trifft man diese beiden Ausdrücke oblationes et sacrificia zusammen, wie ep. 12, 2. Dann finden sich Aussprüche ep. 1, 2: non

offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur; ep. 16, 2: offertur nomine eorum et eucharistia illis datur; ep. 17, 2: offerre pro illis et eucharistiam dare; ep. 34, 1: offerendo oblationes eorum. Auch im 63. Brief tritt diese Unterscheidung zwischen sacrificium und oblatio hervor, ja ist geradezu unerläßliche Voraussetzung, um denselben richtig zu verstehen.

Die Oblationen erscheinen darnach nicht als das eigentliche Opfer, sondern nur als die Darbringung der Opfergaben, und erst dadurch, daß der Priester an diesen den Weiheakt vollzieht (sanctificare bei Cyprian), kommt das sacrificium plenum et verum zustande. Bei dieser Bedeutung von oblatio erklärt es sich jedoch leicht, daß der Ausdruck bisweilen vom Opfer selbst gebraucht wird, was namentlich vom Verb offerre gilt. So kann man ep. 63, 15 jenes „dum in oblationibus discit de sanguine ejus et cruore confundi" kaum anders, als vom eigentlichen Opfer verstehen, wie auch zweimal „offerre" ausdrücklich mit sacrificium verbunden wird: sacrificia (im striktesten Sinn) offerre ep. 39, 3 und 67, 6. Auch im Briefe an Caecilius schwankt die Bedeutung von offerre; in der Regel aber hat es jene erste Bedeutung.[1]) Selbst das Wort sacrificium wird, außer im uneigentlichen Sinn von Gebets- und Herzensopfer (de orat. dom. c. 23, 24), noch von den Oblationen gebraucht in de op. et elemos. c. 15: Quae in dominicum

[1]) Eine ähnliche Beobachtung kann man bezüglich des „dominicum celebrare" machen. An sich hat es nur den Sinn des eigentlich priesterlichen Opfers, ep. 63, 16: dominicis frequentandis, dennoch nimmt es die Bedeutung der bloßen Assistenz an, de op. et elemos. c. 15: Quae dives et locuples (reiche Witwe) dominicum celebrare te credis; sofort aber heißt es wieder quae in dominicum sine sacrificiis venis. Ein etwas unsicherer Ausdruck ist auch ep. 79: A quibus accepimus oblationis nomine quantitatem, wo man vielleicht an Almosen und an Opfergaben fürs eigentliche Opfer denken muß; ebenso sacrificium ex omni opere mundo misisti ep. 78, 3, worin Gebets-, Almosen- und Oblationsopfer (strikte) begriffen sein mögen. Ein Zeichen übrigens, welche Vorsicht wegen des immer etwas schwankenden Sprachgebrauchs anzuwenden ist.

sine sacrificiis venis, quae partem de sacrificio quod pater obtulit sumis; ähnlich ep. 78, c. 3: Accipimus quod a Quirino et a te ipso misisti sacrificium ex omni opere mundo.

Wie im vorausgehenden angedeutet ward, hat Cyprian diesem Opfer von Christi Fleisch und Blut nicht nur Dank- und Bittcharakter[1]), sondern auch propitiatorischen Charakter zugeschrieben; öfter redet er von den oblationes und sacrificia pro defunctis, so ep. 1, 2; 12, 2; 15, 2; 39, 3. Wir haben diesen Zug bereits bei Tertullian, nur nicht so ausgeprägt, gefunden, wie dort auch die Ausdrücke oblatio und offerre bereits den ziemlich gleichen Sinn wie hier darbieten, sodaß aus unsern Erörterungen hierüber manches Licht auf Tertullian zurückfällt.[2])

Mit dem hl. Cyprian[3]) schließen wir die Reihe der Väter ab, deren Lehre wir betrachten wollten. Wir gehen nicht ein auf die wenigen Stellen, die Dionysius von Alexandrien bietet, da sie nicht so direkt zu unserer Frage gehören.[4])

---

[1]) So ep. 61, c. 4: In sacrificiis atque in orationibus nostris non cessantes Deo nostro gratias agere et orare pariter; ähnlich als sacrificia pro vivis ep. 16, 2; 17, 2; 34, 1; 37, 1.

[2]) Man muß diesen Zusammenhang scharf im Auge behalten. Wenn schon Tertullian, für sich betrachtet, gegen die vulgäre protest. Auffassung vom „altchristlichen Opfer- und Priesterbegriff" Protest einlegt, so tritt das noch viel evidenter bei der genauen Betrachtung des engen Zusammenhanges hervor, in welchem die beiden Lehrer der afrikanischen Kirche zueinander stehen.

[3]) Es sei noch hingewiesen auf die Testimonia ad Quirinum, worin Cyprian aus der hl. Schrift durch zahlreiche Texte das Christentum gegen die Juden verteidigt. Test. III, 26 steht die These: Parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat; erhärtet durch I. Cor. 9, 24 ff.; Matth. 3, 10, 7, 22 sq. 5, 16; Phil. 2, 15 — eine gute Illustration zu Origenes, indem selbst der sicher „realistische" Cyprian das christliche Leben gewissermaßen höher stellt, als Taufe und Eucharistie, aber gewiß nicht mit Ausschluß der letzteren. Ferner test. II, 2, wo ähnlich wie bei Hippolyt Prov. 9, 4 sq. unter der These steht: Quod sapientia Dei Christus, et de sacramento concarnationis ejus et passionis et calicis et altaris.

[4]) Döllinger a. a. O. S. 79 führt kurz daraus den Beweis für die reale Gegenwart.

Ebrard hat in seine Darstellung[1]) auch noch die ältesten Liturgieen hineingezogen. Rückert[2]) bemerkt über diesen Versuch Ebrards: „Er meinte aus den Liturgieen eine höhere Lauterkeit des Vorstellens (!) in früherer Zeit nachweisen zu können, welche nur allmählich einer gröberen, durch den Schwulst des liturgischen Ausdrucks hervorgerufenen Auffassung gewichen sei. Aber er hat nicht vermocht, so wesentliche Unterschiede darzutun. Opfer ist immer da, ein furchtbares, schreckbares Opfer, das Geopferte sind die Stoffe selbst. Immer wird das Opfer für alle Lebendigen und Toten dargebracht.“ Mit andern Worten, diese Liturgieen enthalten klar und scharf die Auffassung der katholischen Meßopferlehre und es ist darum von dieser Seite nicht möglich, eine „größere Lauterkeit des Vorstellens in früherer Zeit“ (nach protestantischer Vorstellung) nachzuweisen. Wir haben aus den bisherigen Zeugnissen gesehen, daß auch auf direktem Wege diese „höhere Lauterkeit“ nicht folgt, sondern daß die Väter eine Sprache führen, die sich mit der Auffassung der protestantischen Autoren nicht vereinigen läßt.

Fünftes Kapitel.

Monumentale Zeugnisse.

Im Anschluß an die literarischen Zeugnisse möge eine kurze Übersicht der eucharistischen Monumente der drei ersten christlichen Jahrhunderte hier Platz finden. Nicht als ob neue Ergebnisse aus denselben gewonnen würden. Das

[1]) Ebrard: Dogma vom hl. Abendmahl. S. 370—406.

[2]) Rückert: Das Abendmahl usw., S. 450, Anm. Wir weisen auch noch hin auf das Zeugnis des Syrers Aphraates, der an der Schwelle des 4. Jahrh. auf die klarste Weise für die wirkliche Gegenwart und den Opfercharakter der Eucharistie sich ausspricht. cf. Patrol. syriaca. Paris 1894. demonstr. III, 2; IV, 19; XII, 6 ssq. XVI, 3; XI, 12 usw.

Interesse an ihnen liegt vielmehr darin, daß sie uns zeigen, wie die Glaubensüberzeugung des christlichen Altertums in epigraphischen Texten wie in bildlichen Darstellungen ihren Ausdruck gefunden hat.

1. An die Spitze stellen wir die in den letzten Jahren viel besprochene Abercius-Inschrift, deren christlicher Ursprung nach unserer Ansicht nicht erschüttert wurde.[1]) Ihr Wortlaut, soweit er für uns in Frage kommt, ist folgender: „Ich sah die Ebene Syriens und alle Städte, Nisibis, jenseits des Euphrates. Überall fand ich Glaubensbrüder; überall war der Glaube mein Führer und gab mir allerorts zur Speise den Ichthys aus dem Quell, den großen, den reinen, welchen die makellose Jungfrau empfangen hat und den Freunden immerdar zum Essen vorsetzt; sie hat auch köstlichen Wein, mit Wasser gemischt, den sie zusammen mit Brot darbietet.“ [2]) Die Inschrift besagt also, daß Abercius von Nisibis bis Rom, d. h. in der ganzen Kirche, denselben Glauben fand und durch diesen Glauben Eingang bei den Brüdern. Dieser Glaube war auch die Ursache, daß ihm von den Glaubensbrüdern der Ichthys gereicht wurde, welcher näher bestimmt wird durch die Worte „aus dem Quell“ und „den die makellose Jungfrau gefangen hat“. Wie ihm aber der Ichthys gereicht wurde, bestimmt der folgende Satz.[3]) Nach dem

---

[1]) Vgl. Wilpert: Fractio panis. Herder 1895. III. Anhang, S. 103—127; bes. S. 122. Da wird auch gegen G. Fickers' und A. Harnacks' bezügliche Abhandlungen der christliche Charakter der Inschrift verteidigt. Vom philolog. Standpunkt steht hierfür auch ein Wehofer, Röm. Qtlschr. 1896. S. 61—84. Dagegen erklärt sich wieder Dietrich; vgl. Historisches Jahrbuch, 1896, XVII, 4. v. H. S. 904. Sie stammt spätestens aus der Zeit um 200. Vergl. Zahn, Brot und Wein. S. 15. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler und die dort zit. Literatur.

[2]) Wilpert a. a. O. S. 126f.

[3]) Im griech. Text heißt es: *Πίστις πάντη δὲ προῆγε τροφὴν Ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς . . . καθαρόν, ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἁγνή, καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.* Texte und Untersuchungen XII, 4. S. 4. Ob man *Παρθένος* oder *Πίστις* als Subjekt auch für die 2. Hälfte: *παρέδωκε* und *ἔχουσα* . . .

griechischen Text scheint uns vorstehende Übersetzung (nach Wilpert a. a. O.) nicht ganz entsprechend sondern richtiger, als Subjekt von *παρέδωκεν φίλοις . . . οἶνον ἔχουσα* usw. das obige *Πίστις* statt des *Πάρθενος* zu nehmen, da der Fortgang des Gedankens so richtiger ist, jener Relativsatz aber, *ὃν ἐδράξατο Πάρθενος* nur wie ein Zwischensatz erscheint. So heißt es dann: „Der mich führende Glaube setzte überall den reinen Ichthys vor, den von der Jungfrau Gefangenen und diesen reichte er den Freunden zum Essen, edlen Wein besitzend und Mischtrank mit Brot gebend." Das Gegebene (durch den Glauben) ist der Ichthys, der in der altchristlichen Symbolik immer Christus bedeutet.[1] *Ἀπὸ πηγῆς* erscheint dann als Anspielung auf die Taufe im Jordan und der Relativsatz als Hinweis auf die Geburt aus der Jungfrau. Die Participialkonstruktionen *ἔχουσα* und *διδοῦσα* geben die vermittelnde Art und Weise an, wie der Glaube den *Ἰχθύς* darbietet.

Hat auch Harnack (S. 16) Recht, daß es „keine Stelle gibt, die dieser ähnlich wäre"[2]), so ist das nicht im mindesten ein Grund, die Beziehung der vorliegenden auf die Eucharistie zu leugnen. Denn sie ist doch völlig klar: indem Brot und Wein, ein Mahl geboten wird, ist der Ichthys die durch den Glauben gebotene Speise. Die wahre Gegenwart Christi in den Elementen wird klar ausgedrückt; auch tritt der Gedanke deutlich hervor, daß Frucht und Segen dieses Mahles nicht an die Handlung des Essens als solche, sondern an diese Elemente geknüpft sind.

2. Wegen ihrer Kürze bieten die Bilder der Grabplatten wenig neue Einzelheiten. Ein Grabstein aus Modena zeigt

---

διδοῦσα nehme, ändert im wesentlichen nicht den Sinn; es scheint aber *Πίστις* viel entsprechender als Subjekt. Nachträglich fanden wir, daß auch Zahn *Πίστις* als Subjekt faßt und Harnack a. a. O. S. 14 ebenfalls hierzu neigt.

[1]) S. Kraus: Realenc. Artik. *Ἰχθύς*, Fisch 1. S. 156ff.

[2]) Die andern „Bedenken", die Harnack a. a. O. äußert, sind bezüglich dieser eucharist. Stelle ohne Gewicht. Wilpert weist sie S. 117 zurück.



zwei Fische, zwischen welchen fünf kreuzgekerbte Brote[1]) in einer Reihe angebracht sind. Hierher gehört auch ein von Wilpert (a. a. O. S. 87 ff.) beschriebener und spätestens der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zugeteilter Travertinsarkophag, welcher in den beiden Handhaben der Kartella rechts fünf Brote, links einen aufgerichteten, kreuzförmigen Anker aufweist. Auch die Ziegelplatte eines Lokulus aus der Katakombe der hl. Priscilla trägt zwei kreuzgekerbte Brote. Weiter gehört zu diesen Monumenten ein Cippus, der vielleicht schon aus dem zweiten Jahrhundert[2]) stammt (jetzt im Museum des Lateran), und auf welchem wir am Schlusse einer kurzen Inschrift ein kreuzgekerbtes Brot, darunter Fisch und Anker erblicken. Da in der altchristlichen Symbolik der Ichthys Christus bedeutet, der Anker die Hoffnung, das Brot aber die Eucharistie, so ist hier wenigstens der Glaube angedeutet, das eucharistische Brot führe durch Christus zu Auferstehung und ewigem Leben.

3. Mehr Aufschluß bieten uns die Bilder der sogenannten „Sakramentskapellen“ in S. Callisto, die aus dem Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts stammen. Das Gemälde der wunderbaren Speisung bildet den Mittelpunkt. Der Mahlgenossen sind sieben; als Speisen erscheinen Brot und Fisch. In einer der Kammern findet sich neben dem Mahle ein dreifüßiger Tisch, worauf der Ichthys und ein Brot liegen; links davon steht eine Person, mit einem Pallium bekleidet, im Begriff, den Ichthys zu nehmen[3]); rechts steht eine verhüllte Orans, welche die Wirkungen des eucharistischen Mahles in Bezug auf das ewige Leben versinnbildet. Im Nebenraume ist wieder ein dreifüßiger Tisch, auf welchem Brot

---

[1]) Alles auf die Ikonographie Bezügliche, auch aus späterer Zeit, ist zusammengetragen bei Corblet: Histoire du Sacrement de l'Eucharistie livre XIX. Iconographie de l'Eucharistie p. 478—551, freilich ohne viel Kritik, aber ein sehr reiches Material.

[2]) S. Wilpert, S. 93, d. Abbildung Taf. XV, 7.

[3]) S. Corblet a. a. O. S. 488 u. 490; Wilpert, S. 82.

und Fische liegen, von sieben Brotkörben umgeben. Das Charakteristische dieser Bilder besteht demnach darin, daß neben dem eucharistischen Symbol der wunderbaren Speisung auch Priester und Tisch auftreten, wodurch die Deutung auf die Eucharistie auch äußerlich hervortritt.

4. Zum Schlusse erwähnen wir die zwei wichtigsten Darstellungen, auf denen auch der Wein vertreten ist und die ziemlich der gleichen Zeit angehören, nämlich dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das sind zunächst die zwei Fische der Lucinagruft der Calixtkatakombe, die wertvolle Überreste einer größern eucharistischen Komposition sein mögen. Neben jedem Fische steht ein lose geflochtener Korb, auf welchem (links sechs, rechts fünf) Brote zu sehen sind, während durch die großen Lücken des Geflechtes deutlich ein Glasbecher mit roter Flüssigkeit[1]) durchscheint. Wir haben somit hier die eucharistischen Elemente Brot und Wein, in enger Beziehung zum Ichthys, dem Sinnbild Christi. Weiter die „Fractio panis“ in der Priscilla-Katakombe, von Wilpert entdeckt und in einem prächtigen Werke[2]) weiteren Kreisen zur Kenntnis gebracht. Manche interessante Eigentümlichkeiten können wir hier nicht berühren und verweisen darum auf das genannte Werk. Wilpert datiert die Entstehung der fraglichen Malereien in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts. Auf dem Gemälde der Brotbrechung erscheinen sechs Mahlgenossen, die auf einem halbrunden, etwas über die Erde erhöhten Speisesofa gelagert sind. Eine siebente Gestalt, ein bärtiger Mann, sitzt auf einem niedrigen Gegenstand, der sich, weil nur oberflächlich angedeutet, nicht genauer bestimmen läßt. Er befindet sich am rechten Ende des Speisesofas, also am ersten Platz: er ist der Vorsitzende (*προεστώς*). Er hält in beiden Händen ein Brot, das er zu

---

[1]) Vgl. Kraus, Realenc. II, 162.

[2]) Fractio panis . . v. J. Wilpert, Herder 1895. cf. dazu Ficker in Gött. gel. Anzeig. 1896. S. 685—705; Liter. Handweis. 1896. S. 522—531 usw.

brechen im Begriffe steht. Zu seinen Füßen steht zunächst der Kelch, dann die beiden Teller mit zwei Fischen und fünf Broten und auf beiden Seiten links vier, rechts drei bis an den Rand mit Brot gefüllte Körbe. Seine ganze Haltung zeigt, daß er im Akte des Brotbrechens begriffen ist.

Die Körbe mit Broten und die Teller mit Fischen weisen wie in den „Sakramentskapellen“ und überhaupt in der altchristlichen Symbolik, offenbar auf das Wunder der Brotvermehrung hin.[1]) Ebenso galt auch dem christlichen Altertum jene wunderbare Sättigung der Menge als Symbol der Eucharistie und als Vorbild des eucharistischen Mahles.[2]) So ergibt sich auch für unser Gemälde der „Brotbrechung“, daß diese Darstellung des Speisungswunders das eucharistische Mahl andeuten soll. Neben dem Symbol ist aber auch die Eucharistie wirklich ausgedrückt durch den Akt des Brotbrechens, welchen der Vorsitzende vollzieht. Denn „Brotbrechung“, *κλάσις τοῦ ἄρτου, κλάσατε, κλάσαντες* — alles das sind, wie wir im ersten und zweiten Kapitel sahen, in der hl. Schrift, der Apostellehre und beim hl. Ignatius die eigentlich technischen Ausdrücke für die eucharistische Feier und auch die bevorzugte Stellung des „brotbrechenden“ Mannes stimmt genau mit dem, was wir über das Verhältnis des *προεστώς*, qui praesidet, zur eucharistischen Feier aus Justin und Tertullian erfahren.

Demnach zeigt auch dieses Gemälde, daß bei der eucharistischen Feier Brot und Wein, zu Christi Fleisch und Blut geworden — das liegt im „Brechen“ des Brotes und in dem Bilde des „Ichthys“ ausgedrückt — vorkamen und die Gegenstände des eucharistischen Mahles (Kommunion) bildeten.[3])

---

[1]) S. über dieses Wunder und seine symbol. Deutung aus schriftlichen und monumentalen Quellen, Wilpert S. 9—14.

[2]) Die Belege bei Wilpert S. 13f.

[3]) Wir weisen noch hin auf die geistvollen Ausführungen Wilperts im Kap.: Erklärung der Gemälde im Zusammenhang. S. 65—77.

Anhang zum ersten Teil.

Bemerkungen über die Terminologie bei den kirchlichen Schriftstellern.

Wir hatten öfter Gelegenheit, die technischen Ausdrücke bezüglich der hl. Eucharistie kennen zu lernen, und deren Bedeutung ist uns im Verlaufe der Arbeit klarer geworden. Es empfiehlt sich nun, zum Schlusse dieses Teiles, kurz, aber möglichst scharf den Sinn der betreffenden Termini zu fixieren[1]), wie er aus den vorausgehenden Untersuchungen sich ergibt. Wir können das um so eher hier tun, als der zweite Teil in der Beziehung nichts wesentlich neues aufzeigt.

1. Zunächst die am häufigsten gebrauchten *εὐχαριστεῖν* und *εὐχαριστία.*

Seine Grundbedeutung von „Danken, Danksagen“[2]), hat *εὐχαριστεῖν* an allen hierher bezüglichen Stellen der hl. Schrift, nämlich Matth. 26, 27; Mark. 14, 23; Luk. 22, 17 und 19; I. Cor. 11, 24 und Akt. 27, 35.

Auch in der „Didache“ bedeutet es noch „Dank sagen“ und zwar „Danksagen“ mit den bereits verwandelten Elementen und für dieselben sowie für die daraus entspringenden Früchte, also — um diesen doppelten Gesichtspunkt kurz zusammenzufassen — „eucharistisches Danksagen“.[3])

Beim hl. Ignatius kommt es nicht in Verbindung mit den für die Eucharistie wichtigen Stellen vor; wo es steht, bedeutet es ein gewöhnliches Danken, z. B. Eph. 21. Anders verhält es sich mit Justinus und Irenäus. Hier ist es schon Regel, daß *εὐχαριστεῖν* als technischer Ausdruck für den Weiheakt im weitern und engern Sinn, d. h. für den Akt selber, worin die Weihe der Elemente geschieht, wie für die un-

---

[1]) Einiges, aber nur unvollständiges über die einschlägigen Ausdrücke bieten die großen Werke von Bingham, Ducange u. Suicer.

[2]) S. Benseler: Griechisch-deutsches Schulwörterbuch. S. 332.

[3]) Didache 9, 2, 3; 10, 1, 2, 4, 7; 14, 1.

mittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Gebete und Handlungen des *προεστώς* gebraucht wird.[1]) Demgemäß heißen die geweihten Elemente auch einfach: *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*[2]), panis in quo gratiae actae sunt.[3])

Bei der Anführung der Einsetzungsworte jedoch brauchen es beide Lehrer ganz nach dem Sinn der hl. Schrift.[4])

Außerdem braucht es Justin in Dial. 41 auch einmal für „eucharistisches Danken", pro omnibus beneficiis Dei, ganz im Sinne der Didache, und diese Bedeutung bietet auch Irenäus adv. haer. IV, 18, 6: gratias agentes dominationi ejus.

Das von *εὐχαριστεῖν* gebildete Substantiv *εὐχαριστία* steht zweimal in der Didache c. 9, 1 u. 5; das erste Mal in der Zwischenbedeutung von „eucharistischer Feier und eucharistischem Danken", das zweite Mal ganz deutlich von den geweihten Elementen, bezw. deren Genuß. Ignatius braucht *εὐχαριστία* ad Smyr. 8 von der Feier, in der die Elemente Christi Fleisch und Blut werden, ad Smyr. 6 von den geweihten Elementen, während ad Phil. 4 die Bedeutung zwischen Feier und konsekrierten Elementen schwankt. Justinus nennt bereits die „eucharistierte Nahrung" selbst *εὐχαριστία*[5]), und seine Worte beweisen an dieser Stelle, daß die geweihten Elemente in der kirchlichen Sprache allgemein so hießen. Er braucht es aber wieder in einem zwischen „geweihten Elementen" und „eucharistischer Feier" schwankenden Sinne[6]), dann für die eucharistische Feier und selbst für eucharistisches Danksagen.[7]) Bei Irenäus aber bedeutet „eucharistia" ausschließlich die geweihten Elemente.[8])

[1]) Just. Apol. I, 65 zweimal; c. 66 u. 67. Iren. adv. haer. IV, 18, 4, 6; dann Just. Dial. 70.

[2]) Just. Apol. I, c. 65, 66, 67.

[3]) Iren. adv. haer. IV, 18, 4.

[4]) Just. Apol. I, c. 66; Iren. IV, 17, 5.

[5]) *Ἡ τροφὴ αὐτὴ καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία.* I. Apol. 66.

[6]) Dial. 41 und Dial. 417.

[7]) Apol. I, 65 und 67; wahrscheinlicher auch Dial. 117 das zweite Mal. Apol. I, 13 wohl eher für gewöhnliches Danken, ob der von Gott gespendeten Nahrungsmittel.

[8]) Iren. adv. haer. IV, 18, 5 viermal und V, 2, 2 u. 3 (zweimal).

Die Alexandriner zeigen größere Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks und auch aus diesem Grunde größere Dunkelheit. Wenngleich aber Clemens (oben S. 59) *εὐχαριστία* verschieden anwendet, für die öffentlichen und Privatagapen und als technischen Ausdruck für unsern Gegenstand, so tritt doch letztere Beziehung wiederholt ganz klar hervor. So braucht er *εὐχαριστεῖν* für den an den Elementen vollzogenen Weiheakt[1]); so ist ihm Melchisedechs Opfer von Brot und Wein „*τύπος εὐχαριστίας*;[2]) so spricht er von dem Mißbrauch, daß Einige Partikeln der *εὐχαριστία* selber nehmen;[3]) so nennt er die Mischung des Trankes und des Logos *εὐχαριστία*[4]) — alles Stellen, in denen dieses Wort für die geweihten Elemente steht.

Auch Origenes wendet *εὐχαριστία* für die geweihten Elemente an[5]), oft steht es auch für gratiarum actio; c. Cels. VIII, 57 zuerst für gratiarum actio, nachher für den *ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος*.

2. *Κλᾶν* und *κλάσις* bezeichnen schon in der hl. Schrift[6]) die eucharistische Feier, ebenso in der Didache[7]) und bei Ignatius[8]) und selbst noch im Irenäus, adv. haer. V, 2, 2.[9])

3. *Εὐλογεῖν* und *εὐλογία*, die in den Einsetzungsberichten bei Matthäus (26, 26) und Markus (14, 22), und ebenso beim hl. Paulus (I. Cor. 10—16), nicht aber bei Lukas angetroffen

---

[1]) Strom. I, 19, 137: *Εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψίλον εὐχαριστοῦσιν.*

[2]) Strom. IV, 25, 231.

[3]) Strom. I, 1, 117.

[4]) Paed. II, 2, 65. *Κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ Γόγου εὐχαριστία κέκληται.*

[5]) Origenes: de orat. c. 5; contr. Cels. l. VIII, 57; tract. in Jo. 32, 16 und in Psal. 37 n. 688.

[6]) Matth. 26, 26, Marc. 14, 22; Luc. 22, 19; I. Cor. 10, 16 u. 11, 24; Act. 2, 42, 46; 20, 7; 27, 35.

[7]) Didache 14, 1; merkwürdig und sonst nicht vorkommend ist der Ausdruck *κλάσμα* Didache 9, 3: *περὶ τοῦ κλάσματος*, d. h. bezüglich des gebrochenen Brotes.

[8]) *ἕνα ἄρτον κλῶντες*, ad Eph. 20.

[9]) Panis, quem frangimus communicatio corporis ejus est. Adv. haer. V, 2, 2.

werden, sind in der Folgezeit nicht für die Eucharistie aufgenommen worden. Wo sie stehen, bedeutet das Verb das Segnen des Brotes, bezw. der Nahrungsmittel oder das Preisen Gottes für dieselben, also eine Art Tischgebet; das Substantiv aber bezeichnet die gesegneten Gegenstände selbst, wie man später die an die Gläubigen auch vielerorts heute noch ausgeteilten gesegneten Brote kurzweg Eulogieen nannte.[1])

4. *Προσφέρειν* und *προσφορά*, bei Justinus[2]) und Irenäus[3]) häufig, bezeichnen das Darbringen der Opfer gaben und das Opfer im weitern Sinne, die Aufopferung und Hingabe der Elemente an Gott, in welchem Sinne auch das *κατὰ τὴν προσφοράν* bei Clemens (Strom. I, 19, 137) zu fassen ist.

Das „N. T. novam docuit oblationem" (*προσφορά*) adv. haer. IV, 17, 4 (cf. c. 18, 2, 3, 4) zeigt aber, daß bei Irenäus oblatio und *προσφορά* auch für das eigentliche Opfer stehen können und daß er nicht scharf zwischen oblatio, *προσφορά*, und sacrificium, *θυσία*, unterscheidet, was indes sehr leicht aus dem Charakter der betreffenden Stellen hervorgeht.

Das Medium *προσφέρεσθαι* steht in Apol. I, 13 und Apol. I, 67 für „genießen".

5. Der Sprachgebrauch der beiden Afrikaner ist dem der Griechen ziemlich analog. Wie diese, zumal Justinus und Irenäus, brauchen sie „eucharistia" ausschließlich von den geweihten Elementen.

6. Bei offerre und oblatio, worüber bereits oben (S. 107 ff.) zum genauen Verständnis mehreres gesagt wurde, ist die erste und vorwiegende Bedeutung ebenfalls „Darbringung der

---

[1]) Für solches Preisen, z. B. Justin Apol. I, c. 66: *Ἐπὶ πᾶσι οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητήν*. Orig. in Mat. X, 25: *Τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους*.

[2]) Apol. I, 63, 67; Dial. 41; Dial. 117. Dial. 40 aber wird *προσφορά* von der Selbstaufopferung Christi für die Sünden der Welt angewendet.

[3]) Irenäus adv. haer. IV, 18, 5; das gleichwertige offerre und oblatio als lateinische Übersetzung sehr häufig (c. 18 passim).

Opfergaben", also, wie bei προσφορά, Opfer im weiteren Sinne. Diese Bedeutung, weil den nach außen am meisten hervortretenden Akt der eucharistischen Feier ausdrückend, geht dann unvermerkt auf diese Feier selbst über, sodaß oft, namentlich bei Tertullian, offerre und oblatio[1]) stehende Bezeichnungen für die eucharistische Feier sind. Infolge dieses Sinnes aber bezeichnen sie bisweilen selbst das Opfer im strengsten Sinne, d. h. nicht die bloße Darbringung der Elemente, sondern den ganzen Vorgang, der durch den „sacerdos" an den Elementen vollzogen wird. So schließen sie dann, zum Unterschied von den entsprechenden προσφέρειν und προσφορά der Griechen selbst propitiatorischen und satisfaktorischen Charakter in sich, was sich indes aus dem beiderseitigen, verschiedenen Zwecke vollständig erklärt.

7. Sacrificium, das bei Tertullian und Cyprian oft vorkommt, steht zu oblatio in ähnlichem Verhältnis wie θυσία zu προσφορά. Gleich θυσία an und für sich das Opfer im strengsten Sinne bezeichnend, steht es doch gleich diesem (cf. Just. Dial. 117) oft auch für Gebets- und geistiges Opfer, so fast ausschließlich bei Tertullian, während Cyprian es für Opfer im strengsten Sinne braucht, mit wenigen Ausnahmen.[2]) Deutlich zeigt das zumal Brief 63.

8. Der Begriff des „Priesters" als der einzig zur Verwaltung der Eucharistie befugten Person, tritt so oder anders in allen bisherigen Zeugnissen auf.

In der Didache wegen der „ordentlichen" und „außerordentlichen ministri" noch dunkel[3]), erscheint das πρεσβυ-

[1]) Tertullian, de praescr. haeret. c. 36; de orat. c. 19; de pudic. c. 9; de cor. c. 3; adv. Marc. 4, 34. Cyprian, de laps. c. 25; de orat. dom. c. 18; ep. 75, 10; ep. 58, 9; ep. 16, 2; ep. 17, 2; ep. 57, c. 4 usw.

[2]) Tertullian hat überhaupt keinen andern, sichern Ausdruck für die eucharist. Feier als offerre und oblatio. Cyprian braucht für die Feier, d. h. das eigentliche Opfer sacrificium, selten oblatio, für das Darbringen desselben „celebrare sacrificia", auch offerre. Über die Geschichte der Oblationen und ihren Zusammenhang mit den Meßstipendien s. Thalhofer, Liturgik II, 148 ff.

[3]) Didache c. 15, 1. Vgl. das im ersten Kapitel Gesagte.

τήριον mit dem Bischof ganz deutlich bei Ignatius[1]) als jener Stand, durch welchen die *εὐχαριστία* zu vollziehen ist; bei Justinus[2]) erscheint der *προεστώς* in gleicher Stellung; Irenäus[3]) setzt die presbyteri qui in ecclesia sunt in Verbindung zum Altare und mahnt zur Hochachtung gegen sie; Hippolyt[4]) spricht von einem das Opfer darbringenden Sklaven, dem einstige Hohepriester und Priester der Juden assistieren. Tertullian[5]) nennt ihn bald praesidens, bald sacerdos; bei Cyprian[6]) endlich tritt er aufs schärfste als Stellvertreter des sacerdos summus, Jesus Christus, hervor.

9. Das Wort sacramentum zeigt bei Tertullian[7]) eine noch stark schwankende Bedeutung. Derselbe gebraucht es sehr häufig, bald für Soldateneid, bald für Mysterien, d. h. geheimnisvolle Lehren, bald für heilige Gegenstände, bald für Figuren, doch nennt er auch adv. Marc. IV, 34 das „sacramentum baptismatis et eucharistiae".

Der hl. Cyprian braucht sacramentum vom Soldateneid (ep. 10, 2); nennt die Arche Noas „sacramentum ecclesiae" (ep. 75, 15), die Kirche selber „sacramentum divinae tradi-

---

[1]) Smyrn. 8. *Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.*

[2]) Apol. I, 65 u. 67.

[3]) Adv. haer. IV, 26, 2, 3.

[4]) Am Schlusse seiner Mahnschrift an die Juden. Vgl. Döllinger: Hippolytus und Callistus. S. 343. Opfer eines Sklaven spielt auf die Tatsache an, daß damals nicht selten ehemalige Sklaven, wie gerade Callistus, zu den höchsten Würden in der Kirche gelangten.

[5]) De cor. 3; de jej. 16; de cohort. cast. 7, wo gerade die montanistische Übertreibung sehr lehrreich ist.

[6]) Durch die ganze ep. 63, bes. c. 4 u. 14; ep. 67, c. 9; 68, 2. Von Clemens und Origenes hat Bigg nachgewiesen, daß sie ein spezielles Priestertum kennen; cf. Bigg: The Christian Platonists, p. 214 sq. Der Priester „is no longer minister of congregation, but the vicar of God". Ein kurzer Blick auf die Alexandriner, namentlich Origenes zeigt das auch. In unsern Stellen findet sich nichts Ausdrückliches.

[7]) Eine kurze Orientierung s. in Ohlers übrigens nicht vollständigen Indices, unter „sacramentum".

tionis" (ep. 71, 11); den Ausdruck „sacramentum" aber, auf die Eucharistie bezogen, fanden wir nicht.[1])

10. Eine ganz ähnliche Stellung wie sacramentum bei den Afrikanern, hat *μυστήριον* bei den Alexandrinern; es wird bald für die Lehre, bald für die liturgischen Handlungen gebraucht.[2])

---

[1]) Vgl. auch Indices von Hartel: sacramentum.

[2]) Weiter ausgeführt bei Bigg, The Christian Platonists, p. 139, Anmerkung.



Zweiter Teil.

Die Zeugnisse aus häretischen und zweifelhaft kirchlichen Kreisen.

Erstes Kapitel.

Die Zeugnisse bei den judenchristlichen und gnostischen Sekten.

1. Theodotus und Markus.

Nachdem wir im ersten Teile die aus kirchlichen Kreisen stammenden Zeugnisse über die eucharistischen Elemente geprüft haben, erübrigt uns noch, eine Reihe höchst interessanter Erscheinungen in zweifelhaft kirchlichen oder sicher häretischen Kreisen nach der gleichen Seite hin zu untersuchen. Ist eine solche Untersuchung an sich von großem Interesse, weil die genauere Kenntnis von Lehre und Praxis der nicht kirchlichen Kreise für die Geschichte des Dogmas und der Disziplin manche wertvollen Beiträge liefert, so gewinnt sie noch viel an Bedeutung gegenüber den neueren Versuchen, den Katholizismus als bloßen Niederschlag des Urchristentums und als „Kompromiß“ desselben mit dem „Hellenismus“ zu bezeichnen. In erster Linie fassen wir zwei gnostische Zeugnisse von großer Wichtigkeit ins Auge, die uns noch ausführlicher erhalten sind: die Excerpta ex Theodoto bei Clemens von Alexandrien, und jene merkwürdige markosianische Konsekrationsfeier bei Irenäus adv. haer. I, 13.

1. Im 13. Kapitel der Excerpta wird Christus „das himmlische Brot und geistige Nahrung“ genannt. „Jene die vom himmlischen Brot aßen (nämlich Manna), sind gestorben; wer aber das wahre geistige Brot ißt, wird nicht sterben.“ Hier werden das Manna als einfach himmlisches Brot und Christus als geistig himmlisches Brot in Gegensatz gestellt; der Genuß des letztern verleiht Unsterblichkeit, der des ersteren nicht. Diese Stelle, stark anklingend an Joh. VI, zeigt Verwandtschaft mit alexandrinischen, speziell origenianischen Ideen, enthält aber keinen direkten Hinweis auf die Eucharistie. Die Excerpta fahren aber weiter: „Das lebendige Brot ist der vom Vater gegebene Sohn denen, die es genießen wollen; das Brot, welches ich geben werde, sagt er, ist mein Fleisch.“ Ist aber dieses Genießen ein geistiges oder reelles? Die folgenden Worte sagen es: „Er ist nämlich das Brot, womit das Fleisch genährt wird durch die Eucharistie.“ Durch den Empfang der Eucharistie — diese also im Sinn von geweihten Elementen — wird demgemäß unser Fleisch genährt mit dem Brote, das Christus ist. Diese Lehre berührt sich ganz mit der irenäischen und man sieht, wie sehr Irenäus Recht hatte, in seiner Bekämpfung der Valentinianer verwandte Vorstellungen über diese Lehre bei ihnen vorauszusetzen.

Es wird dann noch eine zweite Erklärung von „Brot“ beigefügt, die stark an jenes origenianische argumentum a fortiori erinnert, mit den Worten: „Oder noch besser, das Fleisch ist sein Leib, welcher die Kirche ist, ein himmlisches Brot, eine geheiligte Verbindung.“ [1]) Hiermit wird die allegorische Deutung vorgezogen, doch bleibt jene erste von dem wirklichen Genuß des wahren Christus in der Eucharistie in Kraft.

---

[1]) Die Stelle, soweit sie für uns in Betracht kommt, heißt: *Ὁ ζῶν ἄρτος, ὁ ὑπὸ τοῦ πατρὸς δοθεὶς, ὁ υἱός ἐστι τοῖς ἐσθίειν βουλομένοις· ὁ δὲ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, φησίν, ἡ σάρξ μου ἐστίν, ἤτοι ᾧ τρέφεται ἡ σάρξ διὰ τῆς εὐχαριστίας, ἢ ὅπερ καὶ μᾶλλον, ἡ σάρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία, ἄρτος οὐράνιος, συναγωγὴ εὐλογημένη.* Excer. ex Theod. c. 13. Migne P. gr. 9, p. 665. Über Theodotus cf. Hipp. Philosoph. l. 7, c. 35.

Bestimmteres noch erfahren wir in c. 82. „Und das Brot und das Öl werden geheiligt durch die Kraft des Namens.“[1]) Betreffs des nun folgenden: *οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον, οἷα ἐλήφθη* stimmen wir Steitz[2]) bei, daß Rückert[3]) nicht richtig übersetzt: „das Brot ist nicht mehr dasselbe, was dazu genommen ist“; aber statt seiner eigenen, ebenfalls ungenauen Übersetzung, sagen wir lieber: „Sie sind nicht mehr (denn auch *ἔλαιον* gehört dazu) dasselbe, was sie scheinen, und wie (als welches) sie genommen wurden, sondern durch eine Kraft sind sie in eine Kraft umgewandelt worden.“ Es sind nun zwei Fälle möglich: Man kann das *ἔλαιον* auch als eucharistisches Element verstehen und hat dann wirklich eine Stelle, wo Brot und Öl die Elemente der Eucharistie bilden; oder man kann *ἔλαιον* als Element einer Salbung fassen. Doch hat die letztere Ansicht weniger Stütze im Zusammenhang und die erstere scheint die richtigere.[4]) Es wird nun vor allem hervorgehoben, daß Brot und Öl nicht das nämliche bleiben, sobald die Weihe (*ἁγιάζεται*) zu ihnen tritt, sondern eine Veränderung erfahren (*μεταβέβληται*). Wie diese aber zu fassen, liegt nicht so deutlich vor. Steitz, S. 471, erklärt sie durch das folgende, worin das Taufwasser, als *ἁγιασμὸν προσλαμβάνον* dargestellt wird. Dieser Satz ist mit dem vorigen durch *οὕτως* verbunden: also, schließt Steitz, auch dort bleiben die Elemente, nur werden sie mit himmlischen Kräften begabt. Allein diese Erklärung läßt sich, wie uns scheint, nicht halten, und der auf *οὕτως* gestützte Beweis ist mehr als schwach. Es muß eine wirkliche Veränderung angenommen werden; denn die

---

[1]) *Καὶ ὁ ἄρτος, καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν μεταβέβληται.* Exc. c. 82.

[2]) Steitz: Jahrb. f. d. Theol. 1864, IX, S. 470, Anm.

[3]) Rückert: Das Abendmahl. S. 339.

[4]) Man erinnere sich, wie hoch die Valentinianer nach Irenäus adv. haer. I, 21, 4 und 5 das Öl schätzten, daß sie es selbst noch zur „redemptio“ der Toten unter allerlei Invokationen anwendeten. Cf. Epiph. 36, 2.

Elemente sind nicht mehr was sie scheinen; ja ausdrücklich heißt es: *μεταβέβληται*, ein zum mindesten sehr ungenauer Ausdruck bei bloßer Begabung mit himmlischen Kräften, während für das Wasser der Taufe ganz passend steht *ἁγιασμὸν προσλαμβάνει*, was zur Begabung mit himmlischen Kräften paßt. Auch stimmt diese zweite Auffassung mit c. 13 überein, wo deutlich die wirkliche Gegenwart Christi hervortritt. Endlich können wir nur so die Polemik des hl. Irenäus begreifen, deren notwendige Voraussetzung gerade die Annahme der Realpräsenz durch die Valentinianer ist, gegen die er vom Standpunkt der Eucharistie aus kämpft.

Die Ursache dieser „Verwandlung" wird mit den Worten *τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος* bezeichnet. Was das sei, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen; jedenfalls bedeutet es eine übernatürliche Kraft, die Kraft Gottes; vielleicht liegt darin ein Anklang an die Epiklese.

Nach den „Excerpta" scheinen dem Gesagten zufolge Brot und Öl die eucharistischen Elemente zu sein. Durch die Weihe geht eine Veränderung mit ihnen vor, die sich näher nicht bestimmen läßt, aber sehr wahrscheinlich die wirkliche Gegenwart Christi unter den Elementen einschließt.

2. Das vollständige Bild der marcosianischen Konsekrationsfeier finden wir bei Irenäus adv. haer. I, 13, bei Hippolyt Philos. VI, 39 u. 40, endlich bei Epiphanius haer. 34, c. 1. Die beiden letztern hangen von Irenäus ab, und fügen bloß einige Einzelheiten hinzu; so Hippolytus einige für unsern Zweck untergeordnete Züge, wie die Erklärung der von Markus angewandten Mittel. Aus diesen Quellen ergibt sich folgendes: Markus nimmt einen Becher mit gemischtem, weißem[1]) Wein, stellt sich, als ob er ihn verwandle und spricht daher eine lange Invokationsformel darüber, worauf der Inhalt des Bechers ganz rot und purpurfarben wird. Da glauben denn die Zuschauer, es habe einer von den über-

---

[1]) Album vinum infusum Epiph. h. 34, 1.

irdischen Äonen sein Blut auf jene Anrufung hin in den Kelch träufeln lassen. Sie verlangen nun von dem Becher zu kosten, damit auch in sie die Gnade überströme.[1]) Dann reicht er den Kelch einer Frau und läßt auch sie die Weihe des darin Enthaltenen vornehmen.

Es bedarf keines Nachweises, daß es sich hier um eine Nachäffung des in der Kirche üblichen eucharistischen Opfers handelt. Die ganze Darstellung und die gebrauchten Ausdrücke zeigen das auf den ersten Blick. Halten wir nun vor allem das fest, daß Markus seine Kunststücke mit einem Becher vollführt, in welchem Wein mit Wasser gemischt sich findet. An diesem Mischkelch vollzieht das erste Mal der Irrlehrer selbst, dann die von ihm betrogene Frau die weihende Handlung, welche durch *εὐχαριστεῖν*[2]), consecrare bezeichnet ist, das zu jener Zeit technischer Ausdruck war für den Weiheakt des Priesters an den Elementen. Beide Male erfolgt eine wunderbare Verwandlung durch diese Konsekration, die das erste Mal mit ausdrücklichen Worten bezeichnet, das zweite Mal durch die zauberhaften Wirkungen angedeutet wird. Als Grund für diese Verwandlung aber wird angegeben — *ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως* — durch das Wort der Anrufung.[3])

---

[1]) Iren. adv. haer. I, 13, 2; Hippol. VI, 39.

[2]) Irenäus und Hippolyt brauchen a. a. O. *εὐχαριστεῖν* für diese Handlung, die schon aus dem Zusammenhang als eigentliche Weihe erscheint. So bestätigt der Sprachgebrauch hier das im 2. Kap. aus Irenäus und Justinus (auch Clemens) festgestellte Resultat, und wird durch das dortige Ergebnis hier wieder bestärkt. Wir weisen auch darauf hin, daß der höchst angesehene, vielleicht dem griechischen fast gleichzeitige lateinische Text des Irenäus (auch bei Hippolyt) *εὐχαριστεῖν* mit consecrare übersetzt, was unsere Kenntnis der Terminologie wieder bereichert (vgl. Tertull. adv. Marc. IV, 40 und de anim. 17).

[3]) Der Ausdruck *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* (Ir. I, 13. 2; Hipp. VI, 39) ist wichtig. *Ἐπίκλησις* erscheint als das weitere, *λόγος* als das spezielle davon und zugleich als das, wodurch wesentlich die Verwandlung erfolgt; nachher steht dann, um das gleiche auszudrücken *διὰ ἐπικλήσεως* allein — ein Beweis, daß Epiklese auch stehen kann für *λόγος*, d. h.

Aus der ganzen Beschreibung dieser Feier sehen wir also, daß man 1. gegen den Inhalt des Kelches nicht gleichgültig war; 2. daß nach Vollzug der weihenden Handlung an demselben durch den Logos der Epiklese nicht mehr der Wein als gegenwärtig angesehen wurde, sondern der Inhalt des Kelches als Blut eines überirdischen Wesens galt; und 3. daß die Schüler des Markus begierig diesen Inhalt genießen wollten und davon himmlische Gnaden und Kräfte erwarteten. Diese drei Züge sind um so wichtiger, weil das Ganze unverkennbar eine nach Art der Häretiker verzerrte Nachahmung des christlichen Gottesdienstes (vgl. z. B. Justin, Apol. I, 65) darstellt und weil die Teilnehmer die Auffassung und Überzeugung, der Inhalt des Kelches sei in jenes Blut verwandelt, als etwas allgemein Angenommenes und Unbestrittenes hinnehmen, in welchem Sinne auch Irenäus und Hippolytus es berichten.

Etwas sonderbar kommt uns vor, daß eine Frau konsekriert. Doch niemand schließt hieraus, daß dies damals in der Kirche Brauch gewesen sei. Gerade diese Einführung der Frauen in die gottesdienstlichen Verrichtungen macht Tertullian (de praescr. 41) den Häretikern zum schweren Vorwurf. Übrigens erscheint auch bei dieser Konsekration Markus selbst als Hauptaktor.

Mit Recht weist Massuet[1]) allen Nachdrucks darauf hin, welch ein starker Beweis in dieser Schilderung[2]) liege für die Macht und die Allgemeinheit des Glaubens an Christi wirkliche Gegenwart in der Eucharistie und an die Verwand-

---

das speziell die Wandlung bewirkende Wort, wodurch auf Just. Apol. I, 66 wie auf Irenäus IV, 18, 5 und V, 2, 3 neues Licht fällt, und zwar jene Resultate bestätigend. Vgl. Ztschr. f. kath. Th. 1897. S. 51—107.

[1]) Massuet: dissert. praev. in Ir. libr. p. 50s.

[2]) Wir verstehen nicht, wie Harnack, Dogmengeschichte, 3. Aufl. I, S. 252, Anm. und Hase, Protest. Polemik, S. 448—499, bes. S. 458, mit solchem Nachdruck diesen Markus gleichsam als Urheber der katholischen Transsubstantiationslehre hinstellen wollen; ebenso wenig, was Harnack außerdem noch beifügt.

lung der Elemente, sowie für die hohe Ehrfurcht gegenüber diesem großen Geheimnisse. Auch ist zu beachten, daß Markus zufolge einer angeblich in ihm ruhenden höheren Macht — *ἐν αὐτῷ μεγίστην εἶναι δύναμιν* — alles das vollzieht.

Es wäre nun noch eine Erörterung übrig bezüglich jener Abendmahlsszenen, von denen Epiphanius haer. 26, 4 und die Pistis-Sophia p. 386f. berichten. Epiphanius sagt von denselben (a. a. O.), sie seien so blasphemisch-obscön, daß er sie kaum anzuführen wage. Wir lassen es beim Hinweis darauf bewenden.[1]) Selbst in dieser unbegreiflichen Verzerrung des Heiligsten zeigt sich übrigens noch der Glaube an die Verwandlung der Elemente, und es sind gerade diese Dokumente ein Beweis, wie tief der Glaube an die Eucharistie im Volke allgemein gewurzelt war, wie aber ein damit verbundener Mißbrauch keineswegs zu generalisierenden Schlüssen berechtigt.

2. Andere judenchristliche und gnostische Häretiker.

„Die Gewohnheit, bei dem hl. Abendmahl nur Brot und Wasser zu offerieren und zu genießen, ist in der ältesten Christenheit weit verbreitet gewesen und mußte noch im fünften Jahrhundert bekämpft werden.“ Mit diesen Worten beginnt Harnack seine oben zitierte Untersuchung über die eucharistischen Elemente. Wir wissen in der Tat von den Ebioniten, gnostischen Judenchristen, von Tatian, den Enkratiten, Marcioniten und Apostolikern sicher, daß sie Wasser statt Wein in den Mysterien angewendet haben und von den spätern Manichäern läßt sich das ebenfalls erschließen. Von den Ebioniten[2]) bezeugt es Irenäus V, 1, 3 mit den Worten: Reprobant

---

[1]) Steitz: Jahrbuch f. d. Th. 1864, IX, S. 476f., Anm., hat kurz ihre Lehre skizziert. Über Pistis-Sophia s. Harnack (Texte und Untersuch. VII, 2, S. 91ff. u. 109f.).

[2]) Cf. Hippol. Philos. VII, 34 u. X, 22. Philast. h. 37 (Migne, P. lat. XII) August. de haeret. c. 10. Über die Ebioniten s. auch Harnack, Dogmengesch. I, 288ff. Neander, Genet. Entwicklung der

itaque Ebionaei commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam.[1]) Über die gnostischen Judenchristen berichtet Epiphanius: „Die Mysterien feiern sie in Nachahmung der Heiligen in der Kirche ähnlich mit ungesäuerten Broten, und den andern Teil des Mysteriums mit Wasser allein.“[2]) Ganz ähnlich schreibt derselbe von Tatian: „Die Mysterien vollzieht er so in Nachahmung der hl. Kirche, braucht aber Wasser allein in seinen Mysterien“;[3]) ebenso von den Enkratiten[4]), von denen schon Clemens der Alexandriner in einer oben erwähnten Stelle gesagt hat: „die Häresien, welche bei der Darbringung der Opfergaben gegen den Kanon der Kirche Brot und Wasser gebrauchen.“[5]) Von den Marcioniten behauptet Epiphanius[6]): „Marcion braucht Wasser in den Mysterien“; und es liegt kein Grund vor, daran

---

vornehmsten gnostisch. Systeme. Berlin 1818. Beilage S. 361—421. Sie zerfielen in verschiedene Gruppen, oft von den Vätern einfach mit dem allgemeinen Parteinamen Ebionäer oder Ebioniten bezeichnet, ohne genauere Unterscheidung — gleichsam ein Kollektivname für alles Judaisierende im Christentum.

[1]) Sie wollten einen durch christliche Elemente geläuterten Judaismus. Vgl. Harnack a. a. O. S. 280 ff.

[2]) Epiph. h. 30, 16. *Μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι᾽ ὕδατος μόνου.*

[3]) Epiph. h. 46, 2, *Μυστηρίοις δὲ ὡσαύτως κέχρηται κατὰ μίμησιν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, ὕδατι δὲ μόνῳ χρώμενος ἐν τοῖς μυστηρίοις.* Cf. Hippol. VIII, 16; X, 18. Phil. h. 48; Aug. c. 25. Theodor. haer. fab. I, 26. Hieronym. in Amos 2, 12.

[4]) Epiph. h. 47, 1, wo zugleich als ein Motiv dieser Praxis angegeben ist: *φάσκοντες (οἶνον) εἶναι διαβολικόν.*

[5]) Clem. Al. Strom. I, 19, 137: *Ἄρτον καὶ ὕδωρ οὐκ ἐπ᾽ ἄλλων τινῶν ἀλλ᾽ ἢ ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφοράν, μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας, χρωμένων αἱρέσεων ἐμφανῶς ταττούσης τῆς γραφῆς* (mit Bezug auf Prov. 9, 17). *Εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν.* Cf. Paed. II, 2, wo er sie auch nennt: *πρὸς τοὺς Ἐγκρατητάς.* cf. Hippol. VIII, 20. Phil. h. 84 ihre Verbreitung; Theodoret., haeret. fabulae I, 20: *Ὑδροπαραστάται.* Chrys. in Mat. hom. 82, VII (Migne).

[6]) Epiph. h. 42, 3: *Ὕδατι ὁ Μαρκίων ἐν τοῖς μυστηρίοις χρῆται.* Cf. Hippol. VII, 29 u. X, 19; Theodoret. fab. haer. I, 24.

zu zweifeln, wenn auch Tertullian in der Polemik gegen ihn I, 14 diesen Punkt nicht bekämpft, ja selbst IV, 40 vom Weine im Abendmahl ein Argument gegen Marcion bildet, also fast diesen als ein eucharistisches Element bei jenem voraussetzt. Denn der Charakter der Polemik an den genannten Stellen nötigt nicht, Tertullian hier gegen Epiphanius zu erklären. Die Apostoliker endlich setzt Epiphanius betreffs der Mysterienfeier den Enkratiten gleich.[1])

Neben diesen werden von Philastrius[2]) und Augustinus noch als eigene Sekte erwähnt: Aquarii sic dicti, qui in sacramentis caelestibus offerunt tantum aquam non illud quod ecclesia catholica et apostolica facere consuevit. Was hiermit für Häretiker gemeint seien, ist nicht klar; sie mögen zum Teil mit den vorhergenannten zusammenfallen.[3])

Die bisher angeführten Sekten verwerfen also den Wein in der eucharistischen Feier und offerieren nur Wasser, von andern Elementen aber ist nichts bekannt. Nur von einer gewissen Sekte sagt Epiphanius (h. 49), sie haben Artotryten geheißen, „weil sie in ihren Mysterien Brot und Käse darbrachten und so ihre Mysterien vollzogen.“[4]) Wenn wir dagegen in den Acta Perpetuae et Felicitatis 4 lesen: Clamavit (Christus) me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam et ego accepi junctis manibus et manducavi, et universi circumstantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis exper-

---

[1]) Epiph. 61, 1: *Παρήλλακται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τα μυστήρια.*

[2]) Phil. h. 77 u. Aug. h. 64.

[3]) Wir verweisen nur auf die sog. Aquei oder Hydrotheitae Phil. h. 96, worüber auch Aug. c. 75 sagt, sie erweisen dem Wasser göttliche Ehre, indem sie es als nicht von Gott geschaffen ansehen. Ebenso gehören nicht hierher jene spiritualistischen Sektierer, die nach Origenes: de or. 5 und Theodoret: haer. fab. I, 10 u. 11 von der Eucharistie und überhaupt von sichtbaren Gnadenmitteln nichts wissen wollten, da sie eine rein geistige Erlösung träumten.

[4]) Cf. Phil. h. 74 u. Aug. c. 28. Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons II, 436f. beweist mit guten Gründen gegen Harnack, daß diese Artotryten nicht in Verbindung zu bringen sind mit den Montanisten. Er gibt auch a. a. O. eine wahrscheinlichere Lösung.

recta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid[1]), so können diese Worte, die Harnack[2]) als wichtige Illustration zur Stelle von den Artotryten bei Epiph. h. 49 anführt, unmöglich für eine derartige Praxis geltend gemacht werden. Denn die Beziehung dieser Stelle auf die Eucharistie ist sehr fraglich und nicht beweisbar; und wäre sie auch das nicht, so hinderte noch die dunkle, allegorische Sprache eine Entscheidung. Zahn hat darum ganz gut bemerkt[3]): „Tertullian (der nun wohl als Verfasser dieser Passion gelten darf) würde einer solchen Mißdeutung mit der Bemerkung entgegengetreten sein, daß Christus der Perpetua, wenn er ihr als Weingärtner erschienen wäre, eine Weintraube gereicht haben würde. Einzig das ist sicher: Christus erscheint der Perpetua als guter Hirt, die Nebenumstände aber drücken eben nur die Beziehungen des guten Hirten zu seinen Schafen aus; daß aber gerade dies Bild gewählt wurde, erklärt sich unschwer aus Joh. 10, 1—16, aus der dem ganzen christlichen Altertum so geläufigen Idee von Christus, als dem guten Hirten.“[4]) Sodann muß auch die Stelle Acta Theclae c. 25 aus dem Verzeichnis der Stellen, die gegen Weingebrauch in der Eucharistie sprechen, entfernt werden, denn es ist da nur die Rede von einem einfachen Mahle, das Paulus mit seinen Gefährten nach mehrtägigem Fasten an einer Grabstätte genießt.[5]) Dagegen wird in den

---

[1]) Ruinart: acta Mart. sinc. p. 139, c. IV.

[2]) Harn.: Brot u. Wasser. S. 136.

[3]) Zahn: Brot u. Wein. S. 28, Anm. 2.

[4]) Über den guten Hirten im christl. Altertum, vgl. Kraus, Realenc. II, 588 ff. Selbst auf die Eucharistie bezogen, nötigte übrigens die Stelle noch keineswegs zur Annahme Harnacks. Man erinnere sich nur an die Symbolik von Milch und Lamm. Kraus: Realenc. II, S. 394 f. u. 264 ff. Vgl. auch die zu diesen Artikeln empfohlenen Korrekturen, Insbruck. Zeitschr. f. kath. Theol. 1888. S. 177 u. 160.

[5]) Vgl. Lipsius: Apokryphe Apostelgeschichten, Braunschweig 1887. II. 457. Das Mahl besteht aus Brot, Kräutern und Wasser (syrisch. Text noch Salz). Lipsius sieht darin mit Recht den Grundsatz ἐγκράτεια ausgedrückt. Nur ist von der Eucharistie nicht die Rede. Vgl. Zahn: Gesch. d. neutestamentlichen Kanons II, S. 903.

Clementinen, die den Ebioniten sehr verwandte Anschauungen aufweisen, oft das Salz angeführt und zwar dem Brot der Eucharistie beigefügt, doch scheint es nicht als eigentlich eucharistisches Element. Der Wein war grundsätzlich verbannt.[1])

Um nun in diesem Gewirre von Häresieen nach Möglichkeit eine klare Anschauung über deren Auffassung von den eucharistischen Elementen zu gewinnen, untersuchen wir zwei Fragen: 1. welches waren die Ursachen, weshalb diese Sekten nicht Brot und Wein anwendeten? und 2. was hatten sie für eine Vorstellung von dieser ihrer eucharistischen Feier? Von den zuletzt genannten Kanones und Konzilsbeschlüssen sehen wir ab, da nachweisbar darin nichts anderes bekämpft wird, als die in einigen kirchlichen Kreisen selbst entstandene falsche Disziplin.

Alle oben angeführten Sekten von den Ebioniten bis hinab zu den Manichäern verwarfen zunächst den Wein aus asketischen Beweggründen, im tiefsten Grunde aber zufolge ihrer dualistischen Weltanschauung. Alle diese Häretiker betrachteten, mehr oder weniger ausgesprochen, Materie und Geist als feindselige Gegensätze, darum auch als Wirkungen nicht desselben Prinzips, sondern zweier, sich feindlich gegenüberstehender Prinzipien. Die Materie ist ein Ausfluß des bösen, der Geist ein Ausfluß des guten Prinzips; die Lebensaufgabe des Menschen, dieses unglücklichen Gemisches so widersprechender Elemente, besteht deshalb darin, das Materielle möglichst zu unterdrücken, ja zu ignorieren, um den Geist zu befreien.[2]) Um aber zu diesem hohen Ideale zu gelangen, ward strengste

---

[1]) Vgl. Zahn: Brot u. Wein. S. 27; auch Anm. 1.

[2]) Sehr charakteristisch und einen merkwürdigen Eindruck machend ist in dieser Beziehung jener Zug, den Theodoret haer. fab. I, 20, von jenem 90jährigen, marcionitischen Greise berichtet: Er wusch sich mit Speichel und antwortete, gefragt, warum er das tue und nicht Wasser nehme zum Waschen, er wolle nicht die Werke des Demiurgen gebrauchen. Da fragte man ihn weiter, warum er denn esse und trinke . . und die Mysterien feiere, da er dabei auch die Gaben des Demiurgen benütze. Da antwortete er, nur durch die Notwendigkeit gezwungen tue er das.

Askese *ἐγκράτεια* das Losungswort dieser Parteien und zwar besonders Enthaltung von der Ehe, sowie von Fleisch- und Weingenuß.[1]) Freilich gab es auch eine andere Partei, die aus dem dualistischen Prinzip die entgegengesetzten Konsequenzen zog und in fesselloser Sinnlichkeit am gründlichsten die Werke des Demiurgen zu verachten und zu schänden wähnte, so die Basilidianer und Karpokratianer bei Irenäus I, 28, 2.

Der Nachweis im einzelnen ist nicht schwer, daß asketische und dualistische Gedanken den Wein aus der Mysterienfeier verdrängten. Die Ebioniten, sofern man sie unterscheidet von den gnostischen Judenchristen[2]), besaßen vielfach die Anschauungen der alten Nasiräer, von denen sie zum Teil sich herleiteten; überhaupt führten sie ein strenges, armseliges Leben und huldigten der Askese der geistesverwandten Essener[3]), der Nachkömmlinge der Nasiräer. Von den gnostischen Judenchristen, die er nicht scharf von den vulgären Judenchristen scheidet, sagt Epiphanius (h. 30) schon im ersten Kapitel, sie haben ihre *δόγματα* den Nazaräern entnommen und hebt dann öfter (c. 15, 17, 19) ihre enkratitische Enthaltsamkeit hervor. In der ihnen nahestehenden pseudo-

---

[1]) Vgl. diesbezüglich bes. Irenäus adv. haer. I, 28.

[2]) Es besteht ein bedeutender Unterschied zwischen diesen zwei Gruppen, obwohl beiden die jüdisch-nationale Färbung gemeinsam war. Epiphanius hat diesen Unterschied nicht beachtet (h. 30). Es galt überhaupt der Name „Ebioniten“ seit Irenäus gleichsam als Sammelname für alles Judaisierende von den verschiedensten Nüancen. Vgl. Neander: Genet. Entwicklg. S. 361—421. Über den Unterschied zwischen beiden Gruppen Harnack: Dogmengesch. 286 ff. Am wahrscheinlichsten scheint uns, daß sich die gnostischen aus jenen vulgären Judenchristen im Laufe der Zeit durch die Konsequenz des Irrtums herausbildeten. Cf. Massuet. diss. praev. VII.

[3]) Die früheren Ebioniten (mittelbar auch die späteren, gnostischen) schlossen sich an die Essener an, deren Strenge Philos. IX, 18—28 so anschaulich schildern. Die Essener aber sind nichts anderes, als die in der hl. Schrift des A. u. N. B. so oft genannten Nasiräer (vgl. Hippol. l. c. 18), die gleichfalls in strenger Enthaltsamkeit lebten.

clementinischen Literatur herrscht auch ein gewisser Dualismus.[1])

Bezüglich der Enkratiten[2]) hebt der hl. Epiphanius h. 47, 1 ausdrücklich hervor, sie sagen, der Wein sei etwas teuflisches und die ihn Trinkenden Gottlose und Sünder. Sie betrachteten nach Epiphanius (a. a. O.) auch die Ehe und den Fleischgenuß als etwas teuflisches und nahmen eine Gott entgegengesetzte Macht an, indem sie sich dabei auf die Akten des Andreas, Johannes und Thomas und andere Apokryphen stützten. Tatian[3]) huldigte einem dreifachem Irrtum: 1. einer gnostischen Äonenlehre, 2. der Verwerflichkeit von Ehe und Fleisch und Weingenuß, 3. der Verdammnis Adams.[4]) Der zweite Irrtum war schon vorbereitet in der berühmten Apologie durch die Sätze (c. 23): der Leib sei ein ganz tierisches Wesen, die Aufgabe der Seele daher, seine Ansprüche auf das möglichste Minimum zu reduzieren; damit war dann die Konsequenz gegeben, sobald Tatian, nach Irenäus von Ehrgeiz aufgeblasen[5]), ins Lager der Sektierer übergegangen war. Also auch bei ihm Askese und Dualismus. Von Interesse ist es, zu vernehmen[6]), wie die Enkratiten für ihre Weinscheu auf einen Schriftbeweis sich stützten; denn Epiphanius führt verschiedene Stellen des A. T. an, wo Weingenuß zu Sünden führte (Gen. 9, 21; 19, 33; Exod. 32; 4—6, Prov. 23, 29, 30), und

---

[1]) Vgl. Neander a. a. O. S. 398.

[2]) Vgl. Art. „Enkratiten“ in Kirch.-Lex. 4, 360 ff. u. Realenc. von Herzog, 2. Aufl. 5, 230 f.

[3]) Über Tatian s. Kirch.-Lex. Herder, 1. Aufl. 10, 644 ff. Realenc. v. Herzog. 2. Aufl. 15, 208 ff. Theodoret. haer. fab. I, 20 nennt Tatian *ἀρχηγόν* der *Ὑδροπαραστάται καὶ Ἐγκρατῖται.* Bei Hippolyt treten diese getrennt von Tatian auf (Hipp. VIII, 20, Cynici genannt; Tatian Hipp. VIII, 16 u. X, 18), Epiphanius unterscheidet (h. 47, 1) die Enkratiten in dem Sinne von Tatian, daß sie zwar auch seine Lehre hatten, aber noch um neue Irrtümer vermehrten. Im übrigen unterscheiden die Häresiologen nicht genau die Enkratiten und Tatianer.

[4]) Diese drei Irrtümer s. Hippol. VIII, 16.

[5]) Iren. adv. haer. I, 28, 1.

[6]) Epiph. h. 47, 2. Hieron. in Amos 2, 12.

bemerkt, sie mißbrauchten diese, um ihre fabelhafte Ansicht, der Wein sei eine Kreatur des Teufels, zu begründen, weist sie dann aber ähnlich, wie Leo der Große (Serm. IV de quadrag.) die Manichäer, zurück.

Von Marcion[1]) ist bekannt, welch strenge Askese er seinen Anhängern auferlegte[2]), ebenso daß er ein gutes und böses Prinzip und einen Gegensatz zwischen dem höchsten Gott und dem Demiurgen annahm[3]), darum erklärt sich leicht der bloße Gebrauch des Wassers bei den Mysterien.

Die Apostoliker, die sich auch Apotactici nennen von ihrer Entsagung, sind Epiphanius zufolge (h. 61, 1) ein Gemisch von Tatianern, Enkratiten und Katharern und predigen vollkommene apostolische Armut. Gleich den übrigen Gnostikern wollten sie daher die Emanzipation des Geistes von der Materie durch übertriebene Strenge vollziehen. Es ist somit kein Zweifel, daß falsche Grundlehren und daraus hervorgehende irrige asketische Ansichten die Ursache für den Ausschluß des Weines von der Eucharistie bei diesen Sekten bildeten.

Was dachten sich nun diese Sekten unter ihrer Eucharistie? Die Antwort würde, um völlig sicher zu sein, die genaue Kenntnis der fraglichen Häresieen voraussetzen, eine Kenntnis, die aus Mangel an Quellen in mehrfacher Hinsicht geradezu unmöglich ist.[4]) Wir sind nur auf die oft schwer

---

[1]) Tertull. adv. Marc. l. V; Epiph. h. 42, 3; Hippol. VII, 29 ff. u. X, 19.

[2]) *Κυνικωτέρῳ βίῳ προσάγει τοὺς μαθητάς.* Hipp. X, 19. Neander rekonstruiert sein System aus den spärlichen Überresten, zeichnet ihn aber zu ideal. Gen. Entwicklung S. 276—321. Cf. Baur: Die christl. Gnosis. Tübg. 1835. Verhältnis zwischen Basilides, Valentinian und Marcion S. 258—267, über Marcion S. 241. Harnack: Dogmengesch. 3. A. I, 254—371. Cf. über diese Häresieen bes. die trefflichen Ausführungen von Massuet, disput. praev. zu seiner Ausgabe des Irenäus.

[3]) Cf. auch Theodoret, haer. fab. I, 24. Die ganze Polemik Tertullians (auch des Irenäus) führt sich auf das zurück.

[4]) Schon von dieser Seite zeigt sich das Bedenkliche der so schwach gestützten Hypothesen von Harnack (Dogmengesch. passim), Anrich (Das antike Mysterienwesen, S. 98 ff.) usw., daß der Gnostizismus eine

verständliche Polemik der Väter und gelegentliche Äußerungen angewiesen.

Es handelt sich bei den vorgenannten Sekten um drei große Gruppen, die trotz gewisser Ähnlichkeiten doch grundverschieden sind: nämlich die Ebioniten, die gnostischen Sekten und die Marcioniten.

Die Ebioniten betreffend herrscht große Unklarheit, da sie in mehreren Schattierungen auftreten: die einen Christus als Messias und als Sohn der Jungfrau anerkennend; andere, auf die besonders die irenäische Polemik sich zu beziehen scheint, von der Person Christi „armselig" denkend; eine dritte Gruppe endlich, von welchen h. 30 bei Epiphanius handelt, mit gnostischen Elementen durchsetzt.[1]) Die Erstgenannten mochten wohl die Eucharistie im Sinn der Kirche nehmen;[2]) jene aber, gegen welche Irenäus kämpft, taten das kaum. Ihre Leugnung der Inkarnation des Logos und der ganze Charakter ihrer Lehre[3]), wie der hl. Irenäus sie darstellt (I, 26, 2, III, 11, 7, III, 15, 1, III, 21, 1, IV, 33, 4, V, 1, 3), scheinen die Annahme der wirklichen Gegenwart des Logos in der Eucharistie auszuschließen. Die Bemerkung: reprobant commixtionem vini coelestis et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam (V, 1, 3), die der Heilige durch „itaque" ans Vorhergehende anschließt

---

Antizipation des Katholizismus sei und im Katholizismus der hellenische Geist den halben, im Gnostizismus den ganzen Sieg über das Urchristentum davongetragen habe.

[1]) Über diese verschiedenen Gruppen sprechen auch Justinus, Origenes und Hieronymus. Dann sie bekämpfend bes. Irenäus, Hippolyt und Epiphanius. Letztere zwei treten der dritten Gruppe, den gnostischen Judenchristen hauptsächlich entgegen, Phil. IX, 13ff.; X, 29 u. h. 30. Cf. die klare Erörterung von Massuet, diss. praev. VII, p. 65; Harnack: Dogmengesch. 280—286 u. 388ff.; Zahn: Geschichte des Kanons, II, 648ff. u. 668ff.; Renan: Les évangiles ch. 3 et 4.

[2]) Cf. Zahn: Brot und Wein, S. 19f.

[3]) Zu ihrer Christologie s. auch Philosoph. VII, 34. Diese scheint sicher eine richtige Lehre von der Eucharistie zu verunmöglichen.

und so als Folge der irrigen Christuslehre bezeichnet, wird, wiewohl zunächst die Symbolik der Stoffe andeutend, doch folgerichtig als Hinweis auf die unrichtige Auffassung der Eucharistie genommen.

Auch die Anschauungen der Gnostiker lernen wir nur indirekt kennen.

Anrich[1]) hat entschieden Unrecht, die von Theodot und Markus geäußerten Ansichten als charakteristisch für die Gnostiker hinzustellen. Man darf nicht generalisieren. Harnack hat (Dogmengesch. S. 226—228) treffend zwei „Flankierungsparteien" bei den Gnostikern unterschieden: die „gnostische Rechte" steht auf der Grenze gegen das Christliche, die „Linke" auf der Grenze gegen das Hellenische oder Heidnische hin. Markus gehört nun entschieden, wie auch Harnack bemerkt, zur zweiten Gruppe; seine Konsekrationsfeier war eben ein Betrug und gar nichts spricht dafür, daß er selbst daran geglaubt habe. Nur eines kann man aus jener Feier sicher lernen, daß nämlich die von ihm betrogenen Leute an eine wirkliche Konsekration glaubten, woraus mit Notwendigkeit ein Rückschluß auf das Vorhandensein dieses Glaubens in der damaligen Kirche gegeben ist. Hierauf bezieht sich jene dreifache Folgerung, die wir oben aus dieser Feier gezogen haben; für des Markus Glauben selbst oder den der übrigen Valentinianer folgt nicht das mindeste.

Dann aber irrt Anrich ebenso, wenn er bezüglich dieser Feier findet: „ein eine Kraft einschließender Name teilt sich dem Elemente mit und begabt es dadurch selbst mit einer pneumatischen Kraft." Diese Behauptung kann bezüglich der „Excerpta" erörtert werden; da ließe sich eine solche Auffassung mit einiger Berechtigung verteidigen, obschon auch

[1]) Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum, S. 99ff. Die Tendenz dieses Buches zielt dahin, katholische Lehre und Kult als eine Verbindung heidnischer, bes. griech. Ideen mit dem Christentum zu erklären, was natürlich nur durch eine Reihe kühner Hypothesen möglich wird.



dort eine bloße „Begabung der Elemente mit pneumatischen Kräften", die eben doch keine Veränderung — *μεταβέβληται* — heißen kann, ausgeschlossen scheint; betreff der markosianischen Feier aber kann die Prüfung der bezüglichen Texte bei Hippolyt und Irenäus nicht zu diesem Schlusse führen.

Bei der großen Mannigfaltigkeit dieser Gruppen ist es überhaupt gefährlich zu generalisieren und das, was bei einer oder gar nur einem Vertreter einer derselben vorkommt, der ganzen oder mehreren Gruppen zuzuschreiben. Es waren ohne Zweifel manche unter den Gnostikern, welche von der Eucharistie, besonders im Sinne der Kirche, nichts wissen wollten, namentlich jene der „Linken"[1]), deren Lehre sich so sehr vom Christentum entfernte, daß man nicht einsieht, wo eine solche Anschauung noch Platz gefunden hätte.

Folgen wir darum einfach den Angaben der Kirchenväter. Von den gnostischen Judenchristen (soweit sie von den Ebioniten unterschieden sind) sowie von den Tatianern — das gleiche gilt von den Enkratiten und Apostolikern — bemerkt Epiphanius ausdrücklich, sie feiern die Mysterien *κατὰ μίμησιν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*. Nun hätte aber Epiphanius kaum so gesprochen, wenn die Betreffenden in der Lehre wesentlich von der kirchlichen abgewichen wären, besonders da er gegen sie betont, daß sie nur Wasser verwenden und nur aus diesem Grunde die Ungültigkeit ihrer Mysterien herleitet. Sie hatten somit wirklich eine der kirchlichen ähnliche Auffassung und meinten, sie vollziehen das gleiche wie die „hl. Kirche". Daß die genannten Sekten — der rechte Flügel der Gnostiker —

---

[1]) Wenigstens nicht in der gleichen Weise, wie die Kirche, so die Askodrugiten und Archontiker, die nichts von einer Eucharistie wissen wollten, weil die Erlösung rein geistig sei. Epiph. h. 40, 2; Theod. haer. fab. I, 10 u. 11; Orig. de orat. 5. Hierher mag man auch jene Doketen ziehen, gegen welche Ignatius, Smyr. 6 u. 8 polemisiert. Aus letztern Stellen ist wenigstens sicher, daß sie eine ganz andere Auffassung hatten als die Kirche. Vgl. Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Leipzig 1826. 8. Bd. 257. Über die eucharist. Elemente überhaupt, a. a. O. S. 252—315.

wirklich in der Auffassung der Eucharistie auf gleichem Boden mit der Kirche standen, beweist auch zur Genüge die Polemik des hl. Irenäus; denn diese steht und fällt, wie wir schon oben (S. 45 ff.) bemerkt haben, mit dieser Voraussetzung. Er sagt ausdrücklich, die Lehre der von ihm bekämpften Häretiker von der Eucharistie widerspreche ihren sonstigen Grundsätzen, während bei den Katholiken Harmonie herrsche, und er beweist diesen Satz durch die beiderseits gleiche Lehre über die Eucharistie. Jene Häretiker also, die Irenäus da im Auge hat, stimmten hierin mit der Kirche überein. Daraus folgt, daß sicher ein Teil der vorhergenannten Häretiker, trotz der unerlaubten Art der Feier, zu vollziehen glaubte, was die Kirche tat. Zu diesen können wir rechnen die Tatianer, Enkratiten und Apostoliker, deren Lehren im ersten Buch aufgeführt wurden. Daß noch andere dazu kamen, ist sehr wahrscheinlich, aber mit Sicherheit nicht auszumachen.

Wie oben bemerkt, gilt letzterer Grund aus Irenäus' Polemik auch für die Marcioniten. Die Worte: Quomodo constabit eis, eum panem, in quo gratiae actae sunt, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, IV, 18, 4, die sich auf die Marcioniten beziehen, scheinen es sicher zu stellen, daß diese die kirchliche Lehre von der Eucharistie besaßen, ebenso die im folgenden Abschnitt (n. 5) bezüglich der Auferstehung stehenden Ausdrücke; doch berechtigen diese Stellen wegen des ungenauen Charakters dieser Polemik und auch wegen der etwas unbestimmten Ausdrucksweise, noch nicht diesen Schluß als zweifellos hinzustellen. Tertullians Polemik jedoch läßt diese Annahme mit ziemlicher Sicherheit zu. Er beweist gegen Marcion (IV, 40), daß Christus, nach Marcion der sich selbst offenbarende „gute Gott", nicht dem Gott des A. T. oder dem Schöpfergott feindlich war, weil er ja die im A. T. gegebenen Figuren erfüllt, und so auch seinen Leib, der im A. T. unter dem Bilde des Brotes vorgedeutet war, im (eucharistischen) Brote dargestellt habe. Die Kraft des Argumentes

nötigt, bei Tertullian und seinem Gegner die gleiche Auffassung des von Christus beim Abendmahl Vollzogenen vorauszusetzen. Diese Auffassung aber kann nur die realistische sein, da bei einer bloß figürlichen Hinweisung des Brotes auf Christi Leib die Argumentation gegen den extremen Doketen kraftlos und nichtssagend wäre (s. oben S. 88ff.). Auch Epiphanius hätte es sicher bemerkt, wenn sie von der kirchlichen Auffassung abgewichen wäre, da er gerade von ihnen (h. 42, 3) hervorhebt, ihre Mysterien werden in Gegenwart der Katechumenen vollzogen (cf. Tert. de praesc. 41) und Wasser dabei verwendet. Überhaupt wäre das Schweigen der sie sonst so heftig bekämpfenden Väter über diesen wichtigen Punkt, sowie die eigene unermüdliche Proselytenmacherei dieser Häretiker unter den Katholiken[1]) kaum erklärlich ohne die Voraussetzung gleichartiger Anschauungen über die Eucharistie. Die Lehre Marcions ist freilich derart, und sein Doketismus[2]) ist so weit gegangen, daß konsequenterweise diese Gleichartigkeit ausgeschlossen gewesen wäre. Allein es ist das nicht der einzige Widerspruch zwischen Theorie und Praxis dieses Mannes. Gerade durch seine religiösen Tendenzen wurde er naturnotwendig in eine ganze Reihe von Widersprüchen[3]) verwickelt, sodaß deswegen nichts gegen obiges Resultat gefolgert werden kann.[4])

Wir haben nun zum Schlusse noch die entsetzliche eucharistische Feier zu erwähnen, welche die Häresiologen von den gnostischen Ophiten berichten.[5]) Daß sie Wasser

---

[1]) S. Zahn: Geschichte des Kanons, I, 596ff.

[2]) Nach Hippolyt X, 19 nahm er nicht einmal die wirkliche Geburt Christi an; nach Tert. adv. Marc. IV, 6 war der eine Christus von einem unbekannten Gott zur Zeit des Tiberius geoffenbart usw. Vgl. Neander a. a. O. S. 258—267.

[3]) Vgl. Harnack: Dogmengesch. I, 261f.

[4]) Betreffs der Manichäer scheint nach Leo M. sermo 4 de quadr. fast, als hätten sie nicht an die wirkliche Gegenwart geglaubt.

[5]) Epiph. h. 37. Ihre Feier der Mysterien c. 5; cf. Theodoret, haer. fab. I, c. 14; Aug. l. de haer. c. 17; Hipp. VIII, 20 erwähnt sie nur, ohne auf sie einzugehen. Vgl. bei Augusti: Denkwürdigkeiten,

oder andere Elemente verwendet hätten, ist nicht bekannt. Nach Epiphanius (h. 37, 1) und Theodoret zollen sie der Schlange göttliche Verehrung und bringen sie in engste Verbindung mit Christus — die verschiedenen Richtungen auf verschiedene Weise. Jede Gemeinde hält ihre Schlange in einer Kiste. Zur Zeit der Mysterienfeier wird dieselbe herausgelockt auf eine mensa, auf der sich Brot befindet. Wickelt sich nun die Schlange um das Brot und leckt dasselbe, so halten sie das für das vollkommenste Opfer (Epiph. l. c. c. 5): ein jeder küßt die Schlange; das Brot aber brechen sie und teilen es aus, und das „nennen die Elenden Eucharistie", und indem sie den höchsten Vater preisen, vollenden sie das Mysterium.

Man sieht, es ist eine arge Verzerrung der kirchlichen Lehre vom hl. Sakramente; aber ein Gedanke leuchtet doch durchs Ganze durch, die engste Hinbeziehung des eucharistischen Brotes auf Christus, da viele Ophiten die Schlange geradezu mit Christus identifizierten, dem „Sohne des Äonen Jaldabaort". In zweifacher Hinsicht ist darum dies Zeugnis wichtig: 1. als charakteristischer Beweis, wie die Gnostiker willkürlich mit der Eucharistie verfuhren, und ihre Feier dem eigenen Systeme anbequemten; 2. als treffliche Illustration zur Beleuchtung der wahren, kirchlichen Lehre, deren Kraft, Volkstümlichkeit und Ausbreitung so groß war, daß man selbst in diesen der Kirche so fernstehenden Kreisen nicht damit zu brechen wagte.[1])

Als Endurteil ergibt sich, daß bei jenen Gnostikern, die noch die Eucharistie, in wie immer ungesetzlicher und verzerrter Form feierten, sowie bei den Ebioniten und Marcioniten nicht die kirchliche Auffassung über die Eucharistie herrschend

---

a. a. O. S. 496 die Schilderung von Mosheim. Baur: Die christliche Gnosis, S. 281 f. Anm., weist auf die Verwandtschaft zwischen Ophiten, Severianern, Marcioniten und Manichäern hin.

[1]) Man kann etwas Ähnliches finden in der Art und Weise, wie im 16. Jahrh. mancherorts die sog. Reformation durchgeführt und das Volk über die Abschaffung der „Messe" hinweggetäuscht wurde.

war, wenigstens nicht im allgemeinen. Beim „rechten Flügel“ der gnostischen Parteien dagegen liegt trotz der illegitimen Art der Feier kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß sie die kirchliche Anschauung teilten.

3. Die Zeugnisse in den apokryphen Apostelakten.

Mit Recht weist Lipsius in der Einleitung zu seinem großen Werke über die Apokryphen[1]) darauf hin, welche Wichtigkeit diese im zweiten und dritten Jahrhundert entstandenen Quellen für die Kirchengeschichte und die genauere Kenntnis des christlichen Altertums besitzen. Waren sie doch ein beliebtes Mittel, um durch ihre die Phantasie aufreizende halb religiöse, halb romanhafte Lektüre das Gift der gnostischen Irrtümer unvermerkt ins Volk zu träufeln, wogegen katholische Bischöfe und Lehrer oft nichts anderes tun konnten, als daß sie diese Bücher soweit als möglich von den falschen Elementen säuberten und so dem Volke überließen. Daneben finden sich aber in den Vätern sehr viele Spuren eines direkten und heftigen Kampfes gegen diese Literatur.[2])

Wir ziehen die unsern Gegenstand berührenden Zeugnisse heran, ohne uns auf eine Diskussion über den allgemeinen Wert der Quellen einzulassen. 1. Die bedeutendsten Überreste enthalten die *περίοδοι Θωμᾶ*. Es ist an folgenden Stellen die Rede von der Eucharistie[3]): *πράξεις*, sectiones 26, 27, 29, 46, 48 und pp. 68, 73, 82. Am ausführlichsten sprechen davon pp. 68, 73 und 82, besonders genau aber s. 46[4]). Drei

---

[1]) Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig 1887. S. 2—10. Literat. S. 34—43.

[2]) Vgl. Realenc. für prot. Theol. u. Kirche[3] I, S. 653—670. Der Verfasser äußert aber hier einen befangenen Standpunkt, und wir können ihm in manchem nicht beipflichten. Cf. Kaulen in Kirch.-Lex. Herder, 2. Aufl. I, S. 1046 u. 47.

[3]) Zitiert nach M. Bonnet, Acta Thomae. Lipsiae 1883.

[4]) Wir zitieren diese Stelle ausführlich, die andern aber nur, so weit sie zur Erklärung notwendig sind: *Ἐκέλευσε δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ*

Punkte treten am letztzitierten Ort mit größter Deutlichkeit hervor, die eine ziemlich genaue Parallele zu Justin, Apol. 65 und 67 darstellen: Die Zubereitung des für die Eucharistie bestimmten *ἄρτος εὐλογίας* auf dem mit einem reinen Tuch überkleideten Tisch durch den Diakon; das länger dauernde Konsekrationsgebet des vor dem Tische stehenden Apostels (bei Justin l. c. *εὐχαριστήσας*), die Bezeichnung des Brotes mit dem Kreuze und die Brechung; zuletzt die Verteilung an alle, die das „Siegel" vorher empfangen hatten, d. h. an alle Getauften. Der syrische Text läßt diese Eucharistie im Brot und Wein gefeiert werden.[1]) Im Griechischen dagegen wird oft *ἄρτος* allein genannt;[2]) einmal beim Bericht des Ritus das „*ποτήριον*" allein ohne Beisatz erwähnt (p. 82) neben *ἄρτος*; auf p. 68 endlich werden beide Elemente so bezeichnet: Mygdonia befiehlt ihrer Amme nach Empfang der Taufe, Brot herbeizuschaffen *καὶ ὕδατος ὡσαύτως κρασίν*. Darauf die Amme: Ich will viele Brote und statt des Wassers viele Maß Wein (*μετρητὰς οἴνου*) herbeibringen. Mygdonia aber erwidert: nur *κρασὶν ὕδατος καὶ ἄρτον ἕνα καὶ ἔλαιον*. Das wird denn auch gebracht und nun heißt es vom Apostel: er nahm das Brot und den Kelch mit Wasser *ποτήριον ὕδατος* usw.

διακόνῳ αὐτοῦ παραθῆναι τράπεζαν (nach Spendung des Siegels oder der Taufe), *παρέθηκαν δὲ συμφέλλιον ὃ εὗρον ἐκεῖ. Καὶ ἁπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸ ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας. Καὶ παραστὰς ὁ ἀπόστολος εἶπεν. Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ τιμίου αἵματος κοινωνῆσαι, ἰδοῦ κατατολμῶμεν τῆς εὐχαριστίας καὶ ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος, ἐλθὲ νῦν καὶ κοινώνησον ἡμῖν.* Nun folgt durch mehrere *ἐλθέ* die Bitte um die Gnaden der Eucharistie, dann: *Ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ, ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, καὶ τῇ ἀγάπῃ ᾗ συνήγμεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου. Καὶ εἰπὼν ταῦτα διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρόν, καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι· καὶ πρῶτον τῇ γυναικὶ ἔδωκεν εἰπών· ‚ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λύτρον αἰωνιῶν παραπτωμάτων'. Καὶ μετ' αὐτήν ἔδωκε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς τὴν σφραγῖδα δεξαμένοις. Πράξεις Θωμᾶ.* ed. Bonnet. c. 46 (p. 35s.)

[1]) Lipsius a. a. O. I, S. 339—341.

[2]) So cc. 27, 29, 46, 48; pp. 73 u. 78.

Harnack reiht diese Stelle ins Verzeichnis jener ein, welche von Brot und Wein (mit Wasser gemischt) handeln, vermutet aber darin eine spätere Korrektur.[1]) Wenn κρασίν ὕδατος bedeuten sollte: Wein mit Wasser gemischt, so wären wir auch geneigt, diese Worte als Korrektur anzusehen; denn es scheint aus den auf die Eucharistie bezüglichen, wie aus zahlreichen andern Stellen unleugbar zu folgen, daß der Wein gänzlich ausgeschlossen war. Die strenge Enthaltsamkeit von der Ehe und vom Fleisch und allem Lebensgenuß, die überall in dem Stück hervortritt[2]), paßt ganz zu dem, was wir oben von den Enkratiten überhaupt erfahren haben. Allein man könnte selbst κρασὶν ὕδατος einfach als anderen Ausdruck für ὕδωρ ansehen, umsomehr, als unmittelbar darauf ποτήριον ὕδατος steht, das von der Amme auf den Befehl κρασὶν ὕδατος herbeizuschaffen, gebracht wird; κρασὶν ὕδατος wäre dann gleichbedeutend mit ποτήριον ὕδατος. Mygdonia nennt nur das Wasser so, indem sie mehr den Inhalt des Bechers im Auge hat. Der Ausdruck ist ungewöhnlich, kann aber das bedeuten und weist jedenfalls nicht hin auf eine Vermischung mit Wein, der zudem durch den engern und weitern Zusammenhang ausgeschlossen wird. Man kann darum mit Lipsius behaupten: „der Syrer oder der von ihm benutzte ältere Text habe hier geändert und das gnostische Gepräge verwischt.“ [3]) Und wir rechnen darum die Thomasakten zu den Zeugnissen, welche eine eucharistische Feier mit] Brot und Wasser haben.

Was aber mit diesen Elementen geschieht, wird bei der Darlegung des Ritus von den Akten gezeigt — nicht zwar an der oben zitierten Stelle c. 48, denn dort ist dieser Ritus nur vom eucharistischen Brote dargelegt, wohl aber auf p. 82,

---

[1]) Brot und Wasser. S. 132.

[2]) Vgl. Lipsius: Apokryphen. S. 341 ff.; πράξεις 20. Der Apostel ißt nur Brot und Salz und trinkt nur Wasser und trägt Sommer und Winter nur einen Mantel.

[3]) Lipsius a. a. O. S. 265, Anm. 3.

wo diese Beschreibung wiederkehrt, diesmal auch mit Bezug auf das *ποτήριον*.[1]) Es heißt da: „Er nahm Brot und Kelch, segnete sie und sprach: deinen hl. Leib, der für uns gekreuzigt worden, essen wir, und dein Blut, das für unsere Erlösung vergossen wurde, trinken wir; möge uns also dein Leib zur Rettung und dein Blut zur Vergebung der Sünden gereichen; und nachdem er das Brot gebrochen und Dank gesagt hatte, verteilte er es an sie.“ [2]) Realistischer, als diese Worte lauten, haben wir bis jetzt keinen Kirchenvater sprechen gehört und nur später, bei Cyrill von Jerusalem, bei Gregor von Nazianz und bei Chrysostomus begegnen uns Stellen von dieser Prägnanz und Schärfe. In der Eucharistie essen wir Christi Fleisch und trinken wir sein Blut und nicht nur das — es ist der gleiche Leib, der für uns gekreuzigt, das gleiche Blut, das für uns vergossen ward. Dieser doppelte Gedanke wird dann zusammengefaßt und in einer jede symbolische Umdeutung ausschließenden Weise mit diesen Worten ausgedrückt: „Möge also dein Leib unsere Rettung werden und dein Blut unsere Vergebung der Sünden.“ Dieses Resultat wird bestätigt durch den früher zitierten Text c. 46; auch dort betet der Apostel, vor dem Tische mit Brot stehend: „O Jesus, der du uns der Eucharistie deines hl. Leibes und deines kostbaren Blutes gewürdigt hast“, wodurch *εὐχαριστία* als Teilnahme an Christi Fleisch und Blut erscheint.

Mit dieser Auffassung stimmt ganz die hohe Würdigkeit, die nach c. 48 vom Empfangenden gefordert wird.[3]) Jenem

---

[1]) Es wäre ganz unrichtig, die Thomasakten als gleichgültig gegenüber dem „Blute Christi“ in der Eucharistie ansehen zu wollen. Dieses ist im Gegenteil in den Zeugnissen klar enthalten.

[2]) *Λαβὼν ἄρτον καὶ ποτήριον εὐλόγησεν εἰπών, τὸ σῶμά σου τό ἅγιον, τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν, καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς σωτηρίαν ἐκχυθὲν πίνομεν· γένηται οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν . . . καὶ κλάσας τον ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐταῖς.*

[3]) Vgl. auch 1. 46: *κατατολμῶμεν τῆς εὐχαριστίας.* Man beachte hier auch, daß die Eucharistie sich immer unmittelbar an die Taufe

Jüngling, welcher in einer schweren Sünde „das Brot der Eucharistie“ empfangen hatte, verdorrten beide Hände. Der Apostel aber sagt, „die Eucharistie des Herrn“ hat dich überführt; und der Jüngling, durch „die Eucharistie des Herrn“ angeschuldigt, fällt zu des Apostels Füßen und bekennt seine Schuld. Die Ausdrücke „Brot der Eucharistie“ und „Eucharistie des Herrn“, an sich noch unklar, werden durch jene beiden Hauptstellen als „Christi Leib und Blut“ gekennzeichnet und können auch hier nur so genommen werden, da gewöhnliches Brot, ob es auch, wie immer, auf Christi Leib hinweise, nicht eine so außerordentliche Wirkung hervorbringt.

Auf S. 72 steht wieder eine Art Konsekrationsgebet, worin gefleht wird: „Mache dieses Brot zum Brote des Lebens, durch das die es Genießenden unsterblich bleiben mögen.“ Das erinnert ganz an das „Brot, welches ist *φάρμακον ἀθανασίας* und Mittel *τοῦ ἀεὶ ζῆν* bei Ignatius (Eph. 20), ja weist schon auf das zweite eucharistische Gebet der Didache *περὶ τοῦ κλάσματος* zurück (IX, 3). An den übrigen Stellen wird das geweihte Brot einfachhin *εὐχαριστία* oder *εὐχαριστία τοῦ κυρίου* oder *Χριστοῦ* geheißen (s. 26, 27, 29, 48); auf S. 68 endlich die Teilnahme daran als eine Teilnahme *τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων* bezeichnet.

Die vornehmsten Wirkungen aber dieser „*εὐχαριστία*“ sind nach den Thomasakten Sündenvergebung, ewige Freude und ewiges Leben. In allen Konsekrationsgebeten treten diese, verschieden variiert, als Grundgedanken hervor[1]).

Dem Gesagten zufolge sind die eucharistischen Elemente in den Thomasakten nach vollzogener Weihe in Christi wirkliches Fleisch und Blut umgewandelt, die von den Kommu-

---

anschließt. Es ist der Gedanke der „Initiation“, der überall maßgebend hervortritt, wie das bei so vielen Katakombengemälden der Fall und beispielsweise auch in den mystagogischen Katechesen des hl. Cyrillus.

[1]) Diese Wirkungen treten auch in den drei Distributionsformeln hervor, s. 29, s. 46 u. p. 82.

nizierenden genossen werden als Mittel zur Vergebung der Sünden und als Nahrung zum ewigen Leben. Das Wort *εὐχαριστία* bedeutet ausschließlich die geheiligten Elemente, d. h. Christi Fleisch und Blut, ganz wie es bei Irenäus und den Späteren steht.[1])

Unsern Akten charakteristisch sind die Konsekrationsgebete, die merkwürdigerweise an jeder der drei fraglichen Stellen anders lauten. Doch geht ein gemeinschaftlicher Zug durch alle, daß sie um die Herabkunft Jesu Christi in die vorliegenden Elemente und daraus erfolgende Umwandlung derselben in Christi Fleisch und Blut und um die oben genannten Wirkungen der Kommunion anhalten.[2]) Das erste der Weihegebete, stark gnostisch gefärbt, richtet sich im ersten Teile an Christus selbst, ebenso das dritte. Christus wird angefleht zu kommen; und hierin tritt ein Unterschied zu Tage gegenüber sonstigen Epiklese- oder Weihegebeten, die sich an den hl. Geist richten. Diese Gebete, namentlich das ausführlichere erste und dritte, sind auch so konstruiert, daß im ersten Teile die Tatsache hervorgehoben wird: Christus hat seinen Leib und sein Blut in der Eucharistie hinterlassen; jene essen und trinken wir darin — also gleichsam das Bekenntnis des Glaubens. Darauf baut sich sodann die Bitte, er wolle auch jetzt herabsteigen und dieses Brot zur Eucharistie, zu seinem Fleisch und Blut umwandeln, womit er dann die in vielen Gliedern ausgesprochenen Wirkungen verbinden möge. Sobald diese Gebete zu Ende sind, erfolgt der die Elemente umwandelnde, weihende Akt. Vorher waren sie Brot, mit welchem das *εὐλογεῖν* — das heißt das längere Konsekrationsgebet sprechen — vorgenommen wurde; nun folgt ein Akt des Apostels, dreimal einfach mit *κλάσας*, das vierte Mal mit *κλάσας καὶ εὐχαριστήσας* bezeichnet.[3]) Da nun bis zum *κλάσαι*

[1]) Die neugetaufte Mygdonia nennt p. 68 die eucharist. Nahrung *τελεία τροφή*.

[2]) Diese Gebete stehen s. 46, p. 73 u. p. 82.

[3]) Nur *κλάσας* s. 27, 46 (bei letzterem noch die auffallende Beifügung *διεχάραξε σταυρόν*, er ritzte ein Kreuz aufs Brot) p. 73; *κλάσας καὶ εὐχαριστήσας* p. 82.

noch das „eulogische" Gebet um Verwandlung der Elemente dauerte, also diese noch nicht vollzogen war, nachher aber die Distribution der geweihten Elemente stattfindet, so folgt, daß *κλάσας* der technische Ausdruck ist, für den die eigentliche Verwandlung vollziehenden Akt des Apostels, wie es in der Didache und bei Ignatius und den andern im ersten Teil (I. u. II. Kap.) angeführten Schriftstellern der Fall ist. *Εὐχαριστήσας* aber ist nur ein Synonymum hierzu und bedeutet das nämliche; als das Gewöhnliche dagegen erscheint *κλάσας*. Auch das „*εὐλογίαν*", das einmal s. 26 mit *εὐχαριστία Κυρίου* verbunden wird, kann nur als dessen Synonymum und gleichbedeutend gefaßt werden.

Bemerken wir schließlich noch, daß die Abfassungszeit der Thomasakten nach Lipsius[1]) etwa ins zweite Viertel des dritten Jahrhunderts fällt, ja möglicherweise in den Anfang des dritten Jahrhunderts. Sie weisen auch von allen noch erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten die stärksten gnostischen Uberreste auf, die aber oft nur schwer von den katholischen Bestandteilen geschieden werden können.[2])

2. Wir haben nun noch eine Stelle aus den Actus Petri cum Simone c. 2, wo das Wasser als eucharistisches Element auftritt. Sie lautet: „Obtulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua, ut oratione facta unicuique daret. In quibus contigit quandam nomine Rufinam volens et ipsa eucharistiam de manibus Pauli percipere. Cui Paulus dixit non tamquam digna accedis ad altarium Dei et Dei eucharistiam temptas accipere." [3]) Darauf wird die Unwürdige zum Schrecken aller Anwesenden an der linken Seite gelähmt und fällt zu Boden. Brot und Wasser werden also hier offeriert und durch des Apostels (Weihe-) Gebet zur eucharistia Dei gemacht, die so heilig ist, daß die unwürdig ihr Nahende so schreckliche

[1]) Lipsius: Apokryphen. S. 346.

[2]) Genauere Ausführungen s. Lipsius a. a. O. I, S. 291 ff. S. 325 ff. über die Provenienz, S. 346.

[3]) Lipsius: acta Petri, p. 46.

Strafe trifft. Beachten wir noch, daß diese Akten sowohl bezüglich ihrer Entstehungszeit, als der übrigen Entstehungsverhältnisse in die nächste Nachbarschaft der Johannesakten reichen[1]), welch letztere hinwieder zu den frühesten apokryphen oder gnostischen Apostelgeschichten gehören und mit Wahrscheinlichkeit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fallen[2]), so gewinnen wir den ziemlich sichern Inhalt des Wortes eucharistia, das zu jener Zeit bereits die Bedeutung der geweihten Elemente, d. h. von Christi Leib und Blut angenommen hatte, sowohl in der kirchlichen wie in der apokryphen Literatur.

3. Die Acta Johannis bieten wenig über die Eucharistie und erwähnen nur das Brot. Die Hauptstelle findet sich cc. 18 und 19[3]): „Und nachdem er (der Apostel) Brot verlangt, dankte er mit den Worten: welches Lob und welche Darbringung und welche Danksagung sollen wir beim Brechen des Brotes Gott aufopfern.“ Dann folgt das Weihegebet, das weniger liturgisches, mehr persönliches Gepräge des Verfassers trägt, als jenes der Thomasakten; es klingt aus in ein Preislied auf Gottes Namen, Größe, Macht und Herrlichkeit. Nun heißt es weiter: „Und nachdem er das Brot gebrochen, gab er uns, einem jeden von den Brüdern wünschend, daß er würdig sei der Eucharistie des Herrn.“[4]) Nachdem er den anderen gespendet, genießt er selber.

Auch hier, wie in den Thomasakten, wird der Wein nicht erwähnt, aber auch vom Wasser nichts gesagt. Über das Brot hingegen wird das Weihegebet gesprochen, das jedoch

---

[1]) Lipsius: Apokryphen. S. 273.

[2]) Lipsius a. a. O. I, S. 514 ff.

[3]) Ausgabe von Tischendorf, p. 273 f. und schon vorher *ὅπως ἄρτον κλάσωσιν ἐκεῖ.*

[4]) *Καὶ αἰτήσας ἄρτον ηὐχαρίστησεν οὕτως λέγων· τίνα αἶνον, η ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον ἐπονομάσωμεν* . . Dann folgt das Preis- und Weihegebet . . . *καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐδίδου ἡμῖν, ἑκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ Κυρίου εὐχαριστίας.* Acta Joh. l. c.



die Wirkungen der Eucharistie nicht so spezifisch ausdrückt, wie das der Thomasakten; aber auch hier erscheint das Brot nach vollzogenem *κλᾶν* als *εὐχαριστία τοῦ Κυρίου.* Was sie hierunter verstehen, sagen unsere Akten nicht; es bedeutet aber, wie schon bemerkt, nach dem damaligen Sprachgebrauch Christi Leib und Blut, wozu auch die Einschärfung der Würdigkeit beim Empfange in unserer Stelle paßt. *Εὐχαριστεῖν*, das wir oben in den *πράξεις Θωμᾶ* ein Synonymum zu *κλάσαι* nannten, erscheint hier ähnlich, wie das dort vorkommende *εὐλογεῖν*, im weiteren Sinne gebraucht für „das Weihe-Konsekrationsgebet sprechen"; und so ließe es sich vielleicht auch in jener oben genannten Verbindung mit *κλάσας* fassen, sodaß in diesen Akten *εὐχαριστεῖν* und *εὐλογεῖν* Synonyma wären für „das Weihe- oder Konsekrationsgebet sprechen". Hier wie dort aber ist das Konsekrationsgebet nicht das die Verwandlung der Elemente Bewirkende, sondern nur das Flehen darum; die Ursache der Verwandlung wird nicht angezeigt, nur das *κλάσας* tritt als terminus technic. hervor für den Akt, nach welchem, was vorher nur Brot gewesen, „die Eucharistie des Herrn", d. h. Christi Fleisch und Blut wird. Zu bemerken ist noch, daß in den Johannesakten das Wort *εὐχαριστία*, wo es nicht mit den Elementen verbunden wird, das Danksagungsgebet bezeichnet im Gegensatz zu *αἶνον* und *προσφοράν*, wie obiges Konsekrationsgebet beweist.[1])

---

[1]) Eine frühere Apokryphe, die vielleicht nur Brot als eucharist. Element aufführt, ist noch das Hebräerevangel., das eine durch Hieronymus uns erhaltene, aufs erste Abendmahl bezügliche Stelle enthält (von Harnack: Brot und Wasser S. 134 unter D eingereiht als Stelle, wo vom Kelch geschwiegen wird). Sie heißt in den entscheidenden Worten: afferte, ait Dominus mensam et panem (statimque additur): Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo primo. Aber vorher wurde doch der Kelch erwähnt: „juraverat Jacobus se non commesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus." Das ist kaum anders als vom Abendmahlskelch zu verstehen, und so sind Brot und Kelch (nicht dessen Inhalt) bezeugt. Weiter bietet die Stelle nichts. Cf. Zahn, Forschungen II, 700f.

4. Diesen apokryphen Apostelgeschichten stehen eine Reihe anderer gegenüber, in denen Wein bei der Eucharistie gebraucht wird. Zunächst die Philippusakten, deren Entstehen frühestens in den Anfang oder die Mitte des dritten Jahrhunderts zu setzen ist[1]) und die ganz gnostisches Gepräge tragen.[2]) In c. 37 finden wir folgende merkwürdige Stelle. Nachdem Philippus verschiedene Räte aufgestellt hat für die gottgeweihten Jungfrauen und bezüglich seines Nachfolgers, fährt er fort: „Sieh, o Bartholomäus, wo mein Blut auf die Erde träufeln wird, da wird aus meinem Blute ein Weinstock aufsprossen und dieser wird eine Traube hervorbringen, und indem ihr die Traube nehmet, sollt ihr sie in den Kelch pressen und am dritten Tage das „Amen“ in die Höhe emporsenden, damit die Darbringung eine vollkommene werde (*τελεία προσφορά*).“ Darauf folgt noch ein Gebet des Philippus an Jesus Christus um Beistand auf dem Todesweg; dann stirbt er und wird bestattet. „Nach drei Tragen aber“, wie es c. 41 weiter heißt, „sproßte der Weinstock, wo das Blut des hl. Philippus geflossen war. Und sie taten das ihnen Aufgetragene während vierzig Tagen, indem sie das Opfer darbrachten (*προσφέροντες προσφοράν*) und ohne Unterlaß beteten.“[3])

Hieraus ergibt sich, daß beim eucharistischen Opfer doch auch in gnostischen Kreisen wiederum Wein verwendet werden konnte; ferner, daß man aus dem Fehlen eines eucharistischen Elementes nicht leicht auf Gleichgültigkeit demselben gegenüber schließen darf, da eben die verschiedensten Rücksichten das Sprechen oder Schweigen davon bedingen können. *Τελεία προσφορά* scheint eigentlicher Ausdruck für das Opfer im strengen Sinne, nicht aber für bloße Oblation der Opfergaben zu sein. Diese *προσφορά* hat zugleich den Charakter einer Darbringung für die Toten, wie die ungefähr zur gleichen Zeit

---

[1]) Lipsius, II, 2. S. 15.

[2]) A. a. O. S. 16ff.

[3]) Acta Philippi c. 39 u. 41; bei Tischendorf: Acta Apost. apocr. S. 92f.

bei Tertullian und Cyprian erwähnten oblationes pro defunctis; denn vierzig Tage lang werden für den Apostel Opfer und Gebet dargebracht und nach vierzig Tagen erscheint der Herr und meldet, daß Philippus ins Paradies eingegangen.[1])

5. Wir kommen nun zum letzten apokryphen Zeugnis, in den *πράξεις καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ματϑαίου*, deren erste Bearbeitung etwa in den Anfang des dritten Jahrhunderts hinaufreichen mag und deren katholische, uns vorliegende Überarbeitung noch viele gnostische Spuren zeigt.[2]) Die für uns wichtigen Texte, welche mit überraschender Ausführlichkeit die eucharistische Feier schildern, stehen in cc. 25, 26 und 27 der Ausgabe von Tischendorf (S. 184 ff.). Der Bischof Platon und das nach des Apostels Tode beim königlichen Palast versammelte Volk hören die Stimme: „Bringet dar das Opfer, hl. Brot und vom Weinstock drei Trauben,

---

[1]) Ein interessantes Seitenstück hierzu liefert die koptische Bartholomäuslegende (nach Lipsius II, 2, S. 92, zwischen 400 und 580 verfaßt); der als Sklave in einem Weinberg arbeitende Apostel heilt seinen Herrn, der an der Stelle des Weinbergs eine Kirche erbaut; Bartholomäus nimmt eine Traube von dem Weinberg, drückt einige Beeren in den Kelch, läßt weißes Brot bringen und feiert dann die Eucharistie. Brot und Wein sind die Elemente der Eucharistie, die sich unmittelbar an die Taufe anschließt, nur vom Apostel vollzogen werden kann und als etwas sehr Heiliges erscheint. Man vergl. hiermit die Lehre der ältesten abyssinischen Kirche über die Eucharistie. Wie die andern oriental. Sekten nimmt sie dieselbe unter der Gestalt des Brotes und Weines — Kleriker und Laien. Die am Opfer Teilnehmenden offerieren beim Betreten der Kirche Weihrauch, Öl, Brot und Wein; statt des Weines wird aus den Trauben gepreßter Saft genommen — große Ähnlichkeit mit unsern Akten. Ihre Distributionsformeln und Liturgieen zeugen für die reale Gegenwart und die Transsubstantiation, sodaß ihr Geschichtsschreiber und Missionär, der Jesuitenpater Lobo (Rel. Hist. c. XII, p. 334) sagte: Les Abissins croient comme nous, que Jésus Christ est réellement et substantiellement dans l'Eucharistie; ils l'y adorent et communient comme nous. S. E. Kromrei, Glaubenslehre und Gebräuche der ältern abyssinischen Kirche. Leipzig 1895, bes. S. 23 ff. Er weist S. 9 auf die Stabilität dieser, wie der übrigen schismatischen orientalischen Kirchen hin, die übrigens auch dieselben Anschauungen über die Eucharistie besitzen.

[2]) Lipsius a. a. O. II, 2, S. 120—22.

die ihr in den Kelch träufeln lasset und vereinigt euch so mit mir, wie der Herr das himmlische Opfer gelehrt hat, da er am dritten Tage auferstand von den Toten."

Sie folgen der Stimme, gehen zur Kirche, singen und lesen und preisen den Herrn. Dann „vollzog der Bischof so die Darbringung des hl. Opfers für Matthäus und indem sie an der Eucharistie der unbefleckten und lebenspendenden Mysterien Christi teilnahmen, priesen sie alle Gott". Hierauf zeigt sich auf dem Meere die Erscheinung des Apostels; der Knabe Jesus aber pflanzt ein Kreuz auf, wo der Bischof für Matthäus *προσήνεγκε προσφοράν*. Der König, nun endlich erweicht, empfängt Taufe (Siegel), Ölung und dann „segnete der Bischof und eucharistierte das hl. Brot und den gemischten Kelch und genoß zuerst davon und gab dem König mit den Worten: dieser Leib Christi und dieser Kelch, sein für uns vergossenes Blut gereiche dir zur Vergebung der Sünden, zum Leben. Und eine Stimme wurde gehört: Amen, Amen." [1])

Es handelt sich, wie man sieht, in diesem Zeugnis um eine doppelte Feier der Eucharistie: die erste früh am Morgen (c. 25); die andere später nach jener Erscheinung und der Taufe des Königs, aber, wie es scheint am gleichen Tage, vielleicht gegen Abend (c. 27). An beiden Stellen werden als eucharistische Elemente Brot und Wein bezeichnet; an beiden wird mit ihnen die *προσφορά* vollzogen. Was aber mit den Gaben geschah, erhellt klarer aus der zweiten. Der Bischof — *προεστώς* — vollzieht das *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* am hl. Brot und gemischten Kelch und verteilt dann diese mit den angeführten Worten. Brot und Inhalt des Kelches sind daher nicht wie immer heilig, sondern sie werden Christi Leib

[1]) Die letztere Stelle lautet: *Καὶ εἶθ' οὕτως εὐλογήσας καὶ εὐχαριστήσας ἄρτον ἅγιον καὶ ποτήριον κεκραμμένον κοινωνήσας πρῶτος ὁ ἐπίσκοπος ἔδωκεν τῷ βασιλεῖ εἰπών· τοῦτο τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο τὸ αἷμα αὐτοῦ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυθὲν γενέσθω σοι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς ζωήν· καὶ φωνὴ ἠκούσθη Ἀμήν. Πράξεις τοῦ ἁγίου Ματθαίου* c. 27 (Tischendorf S. 184 ff.).

und Blut genannt, sodaß wer sie genießt, nicht Brot und Kelch, sondern Leib und Blut des Herrn wirklich empfängt. Auch heißt es nicht schlechthin: irgend ein Leib, sondern *τὸ σῶμα Χριστοῦ*, der bestimmte Leib, den Christus gehabt und sein für uns vergossenes Blut. Was aber Brot und Wein zu dem machte, muß in dem *εὐλογήσας καὶ εὐχαριστήσας* liegen, denn nach diesem Akt kommt ihnen ihr hl. Charakter zu. Eigentümlich ist der Ausdruck *μεταλαβόντες ὑπὲρ τῆς εὐχαριστίας*, statt dessen wir einfach *τῆς εὐχαριστίας* erwarten; und der Sinn kann nur dieser sein. Vielleicht hat der folgende Genitiv diese Präposition veranlaßt. Brot und Wein, zu Christi Leib und Blut verwandelt, sind auch die *ἅγια προσφορά* (c. 25) und haben ganz Opfercharakter, und zwar in ähnlicher Weise wie in den Philippusakten den Charakter eines Sühnopfers, da ja die *προσφορά*, das eucharistische Opfer dargebracht wird *ὑπὲρ Ματθαίου*, für den toten Apostel. Erwähnung verdient noch die Spendeformel, welche der jetzt noch in der katholischen Kirche üblichen ähnlich ist.

Überschauen wir noch einmal die ganze Reihe der geprüften gnostischen Zeugnisse, so tritt uns überall die Überzeugung kräftig entgegen, daß es bei der Eucharistie besonders auf die Elemente ankommt, daß „der Segen des Abendmahls" als an den Elementen haftend betrachtet wird und nicht an der Handlung oder Mahlzeit als solcher. Einige irrten zufolge ihres falschen theologischen Systems bezüglich des zweiten Elementes, aber gerade ihr Verfahren entsprechend diesem Irrtum beweist die Stärke der Überzeugung, auf die Elemente (freilich geweiht durch den Segen) komme es an.

Sodann sehen wir, daß auch in gnostischen Kreisen der Glaube an die Realpräsenz sehr lebendig war.

Endlich aber konnten wir nirgends, in Bezug auf unsern Gegenstand, die Hypothese bestätigt finden, daß der Gnostizismus die „akute Hellenisierung des Christentums, der Katholizismus aber die langsame gewesen wäre". Bei ruhiger Prüfung erweist sich diese Hypothese nur als ein gewagtes

ὕστερον—πρότερον, das auf den ersten Blick besticht, tiefer geprüft als Sophisma sich enthüllt.

Im wesentlichen findet man zwischen dem in diesem Kapitel Berichteten und der Lehre der gleichzeitigen Kirchenväter große Ähnlichkeit, ja Übereinstimmung, dagegen tragen die gnostischen Zeugnisse als accidentelle Beigabe den phantastischen Schmuck des schwülstigen Gnostizismus.

Zweites Kapitel.

Die Aquarier.

Es bleibt uns zum Abschluß dieses zweiten Teils noch eine merkwürdige Erscheinung zu untersuchen, die kirchlichen Kreisen anzugehören scheint und der Zeit nach so ziemlich an den Schluß der hier behandelten Periode zu setzen ist. Es sind die Aquarier, von denen der 63. Brief des hl. Cyprian an Cäcilius handelt. Harnack möchte darin sogar das entscheidendste Zeugnis dafür erblicken, daß auch in katholischen Kirchen das Offerieren von Brot und Wasser gebräuchlich gewesen sei.[1]) Was aber hier für Afrika bezeugt sei, das beweise das Martyrium Pionii für Asien.

1. Untersuchen wir zunächst dieses letztere Zeugnis für die „Aquarierpraxis in katholischen Kirchen".[2]) Pionius hat mit einem Christen und einer Christin am Tage vor dem Martyrium streng gefastet, und genießt dann mit ihnen am folgenden Morgen nach geschehenem Gebet Brot und Wasser. Facta ergo oratione sollemni, cum die sabbato sanctum panem et aquam degustavissent...[3]) Zahn (S. 30) leugnet, daß hiermit

[1]) Brot und Wasser. S. 120.

[2]) Ruinart: acta sinc. p. 188, c. 3.

[3]) Der noch ungedruckte griech. Text ebenso: *προσευξαμένων αὐτῶν καὶ λαβόντων ἄρτον ἅγιον καὶ ὕδωρ.* Cf. Zahn: Brot und Wein. S. 29, Anm. 1.

eine eucharistische Feier angedeutet sei, läßt aber noch die Möglichkeit offen, daß „heiliges Brot" im Gegensatz zu den unmittelbar vorher und unmittelbar nachher genannten Götzenopfern stehe. Er hätte diese Möglichkeit nicht offen lassen sollen. Denn panis sanctus, *ἄρτον ἅγιον* bedeutet ums Jahr 250, zur Zeit des Martyriums des Pionius nichts anderes, als das eucharistische, geheiligte Brot, d. i. Christi Leib und Blut, wie wir aus dem ähnlichen Sprachgebrauch bei Tertullian und Cyprian sehen; sodann war es allgemein Sitte, die hl. Eucharistie den Abwesenden in die Häuser zu bringen (bei Justin) oder das hl. Brot selbst nach Hause zu nehmen (bei Tertullian und Pseudo-Cyprian de spect. 5: gerens secum eucharistiam, sanctum Christi corpus circumtulit); und insbesondere beim Nahen der Verfolgung war es Brauch, sich durch Empfang der Eucharistie zu stärken, wofür schon Cyprians wiederholte Bitten zeugen, die lapsi bei Nähe der Gefahr schneller in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, um ihnen auch den Empfang des Leibes des Herrn zu ermöglichen. Darum kann wohl das hier Berichtete nicht als gewöhnliches, von Gebet begleitetes Essen verstanden werden, sondern ist als Genuß der heiligen Eucharistie (unter einer Gestalt, wie das gleiche in mehreren der vorgenannten Zeugnisse der Fall ist) zu fassen.

Wir sehen nicht, wie hieraus eine Aquarierpraxis folgen könnte. Wir haben keine eucharistische Feier vor uns, weder das offerre noch ein anderer für das eucharistische Opfer damals üblicher Ausdruck ist vorhanden, das degustare aber deutet des bestimmtesten auf den Genuß hin und so haben wir hier nichts anderes als ein Beispiel jener von Justin, Tertullian und Cyprian bezeugten Sitte, die hl. Kommunion, besonders vor dem nahenden Sturme, zu Hause unter einer Gestalt zu empfangen.

2. Wenden wir uns zu dem wichtigen Dokument der ep. 63 ad Caecilium. In dem vorhergehenden Kapitel haben wir eine Reihe christlicher Sekten kennen gelernt, welche Wasser statt Wein offerierten, obgleich sie, wenigstens zum

Teil, über das Wesen der Eucharistie die Anschauung der Kirche teilten. Es waren aber das häretische Kreise. Die Aquarier dagegen, von denen jener Brief Cyprians handelt, sind offenbar eine Gruppe in der Kirche selber, darum ist die Frage wichtig genug, um mit möglichster Genauigkeit darauf einzugehen.

Aus diesem Briefe, sagt Harnack (S. 120), geht hervor, daß es in Nordafrika damals mehrere Bischöfe gab, welche beim Abendmahl Brot und Wein offerierten, und daß sie sich für diese Praxis 1. auf einen sorgfältigen Schriftbeweis, 2. auf die Opportunität, 3. auf die Tradition beriefen.

Sicher geht aus diesem Briefe hervor, daß zu Cyprians Zeit und kurz vorher in katholischen Kreisen an einigen Orten Wasser statt Wein für das eucharistische Opfer verwendet wurde, aber nur an „einigen Orten", wie der Brief ausdrücklich sagt, so c. 1: quidam vel ignoranter vel simpliciter non faciunt, quod Jesus Christus fecit et docuit; und darum schreibt er: ut si quis in isto errore adhuc tenetur, und wieder c. 11: miror, unde hoc usurpatum sit, ut in quibusdam locis aqua offeratur, und c. 14: non debemus attendere, quid alius ante nos faciendum esse putaverit, und c. 17: si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter hoc ignoravit und endlich noch einmal c. 19: quod prius apud quosdam videtur erratum, Domino monente corrigere.

Aus diesen Stellen ergibt sich, daß es sich vor allem nicht um eine „weitverzweigte" Praxis handelte. Bei deren Vorhandensein hätte der Heilige wohl nicht diesen milden Ton angeschlagen. Eine weite Verbreitung schließt auch die dubitative Art aus, in welcher Cyprian von den Fehlenden spricht und welche darauf schließen läßt, daß der Mißbrauch eher im Aussterben begriffen war. In was für Kirchen er sich eingeschlichen hatte, wird nicht angezeigt; aus dem ganzen Schreiben folgt aber, daß es weniger bekannte, abgelegene Orte waren, aus denen erst jetzt die Kunde an das Ohr des sonst so wachsamen Bischofs von Karthago ge-

drungen war — vielleicht durch einen Brief des Cäcilius selber. Bei „antecessores nostri"[1]) an Vorgänger Cyprians auf dem Stuhle von Karthago zu denken, wie Harnack wollte, dazu nötigt dieser Ausdruck nicht. Der heilige Bischof konnte so sprechen, wenn nur irgendwo in der afrikanischen Kirche Bischöfe, deren es dort bekanntlich sehr viele gab, das getan hatten, um so mehr, da er von sich und von Cäcilius sagt: antecessores nostri. Daß man aber diese Worte nicht auf karthagische Bischöfe anwenden kann, geht aus dem vorhergehenden Grunde hervor, weil nämlich diese Praxis nur an abgelegenen Orten herrschte.

Wichtige und schwerwiegende Gründe für diese Erscheinung lagen jedenfalls zur Zeit des Briefes nicht mehr vor, sonst hätte der Verfasser ganz anders auf sie eingehen müssen; nur weil die Sache an sich von größter Wichtigkeit ist, erörtert er die Frage so einläßlich, aber — was sehr zu beachten — nicht wie sonst allgemein die Polemik der Väter und Cyprians selbst beschaffen ist, in einer scharfen, die Äußerungen der Gegner urgierenden Form, sondern in der zwar entschiedenen, aber ruhigen Weise positiver Belehrung. Diesem Verfahren einen „diplomatischen" Anstrich zu geben (Harnack), dazu berechtigt gar nichts.

Gewisse Gründe mußten aber doch vorhanden sein und Harnack sucht sie zunächst in einem „sorgfältigen Schriftbeweis". „Sie beriefen sich," sagt er (S. 121) „auf alle Stellen im A. T., wo ein Wasser verheißen war, das getrunken werden soll, also nicht die Taufe sinnbilden kann: so auf Js. 43, 18—21; Js. 48, 21; ferner auf evangelische Stellen, Joh. 7, 37—39; Matth. 5, 6, Joh. 4, 13. Den stärksten Schriftbeweis hat aber Cyprian nur ahnen lassen; indem er alle von den

[1]) Belehrende Beispiele, wie Cyprian von antecessores nostri und collegae nostri spricht, s. ep. 32; ep. 41, 2; 55, 21, wo antecessores auch gilt von den Bischöfen der Kirchenprovinz, und wo auch eine verfehlte Bußpraxis derselben erwähnt ist, ohne daß sie von der Kirchengemeinschaft abgewichen seien.

Gegnern angeführten Stellen auf die Taufe bezieht, nennt er diese „aqua illa fidelis“ (c. 9). Der Ausdruck stammt aus Js. 33, 16. Unzweifelhaft muß diese Stelle ein locus classicus der Aquarii gewesen sein und Cyprian scheint daher nicht ganz aufrichtig zu verfahren, wenn er sie nicht mitteilt, sondern durch entschlossene Beziehung auf die Taufe zu negieren sucht. Auch auf die Hochzeit zu Kana (c. 12), scheinen sich die Gegner berufen zu haben.“ Soweit Harnack (a. a. O. S. 121f.).

Zahn[1]) bemerkt dazu: „Der Beweis fehlt und ist schlechterdings nicht zu führen. Das Gegenteil ergibt sich vielmehr.“ Auch Jülicher[2]) findet keine Spur von einem Schriftbeweis und das mit Recht. Wir wissen wohl von Tatian und den Enkratiten, daß sie wie oben gezeigt, auf einen Schriftbeweis sich stützten. Wo sich Cyprian aufs A. T. beruft, spricht er von verschiedenen, bekannten Typen im A. T. (Gen. 9, 20; 14, 18; Prov. 9, 1ff.; Js. 63, 2), wo das Blut Christi durch Wein vorgebildet wurde. Ist es da nicht ganz natürlich, ja unerläßlich, daß sich ihm vermöge einer notwendigen Gedankenverbindung die Frage aufdrängt: Ja, aber im A. T. wird auch das Wasser typisch gebraucht! Wie stimmt das mit dem überein, was ich bisher ausgeführt habe? Und so mußte er notwendig zu dem kommen, was er c. 9 sagt: quotiescumque aqua sola in scripturis nominatur, baptisma praedicatur (nun Beispiele). Durch diesen Kanon ist die selbstgemachte Einwendung gelöst: alle diese Stellen gehen auf die Taufe. Daß aber Cyprian hier Einwendungen oder Beweise der Aquarier vor sich habe, scheint nach dem Wortlaut geradezu unmöglich und kommt einem, je genauer man dieses Kapitel für sich und im Zusammenhang anschaut, um so widersprechender vor. Und daß Cyprian den stärksten Schriftbeweis der Aquarier nur habe ahnen lassen in jenem kurz hingeworfenen: „aquam illam

[1]) Zahn a. a. O. S. 31, Anm. 2.

[2]) Jülicher: Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. S. 224f.

fidelem" und daß er unaufrichtig diesen locus classicus durch entschiedene Hinbeziehung auf die Taufe entkräftet habe, diese Behauptung entbehrt fast jeden Fundamentes. Fürs erste ist die Stelle in sich selbst nicht so klar und ihre Beziehung aufs Abendmahl nicht so nahe liegend, wenigstens nicht dem Sinne, sondern höchstens nur dem äußeren Wortlaute nach; wenn der hl. Justin (Dial. 70) sie auf die Eucharistie deutet, so tut er es eben wegen des *ἄρτος δοθήσεται* und in jenem Zusammenhang eher auf etwas störende Weise.[1]) Dann aber, worauf es hier hauptsächlich ankommt, findet sich hier gar kein Anhaltspunkt, der zu sagen nicht nötigen, nur erlauben würde, diese Stelle sei von den Aquariern als Schriftbeweis oder gar als locus classicus gebraucht worden. Für einen „sorgfältigen" Schriftbeweis bietet somit der Brief keinen sichern Anhaltspunkt.

Indes der Schriftbeweis kommt doch erst in zweiter Linie; man hätte dadurch der verdächtigen Praxis einen besseren Anstrich geben wollen, die eigentlichen Gründe ihres Entstehens müssen auch nach Harnack andere gewesen sein.[2]) Doch welche? Harnack nennt Opportunitätsgründe (S. 120f.) und stützt sich dabei auf c. 15, wo Cyprian als Grund der Enthaltung vom Weine am Morgen angibt: „ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi". Wir können Jülicher (a. a. O. S. 226) nicht beistimmen, das „erubescere sanguinem Christi"

---

[1]) Cf. Funk: Die Abendmahlselemente bei Justin. Tübing. Theol. Qtlschr. 1892. S. 643—659. S. 645f.

[2]) Gerade aus dem Fehlen eines Schriftbeweises bei den Aquariern dieses Briefes kann man (neben andern Gründen) ihre Verschiedenheit von den außerhalb der Kirche Stehenden entnehmen. Letztere, weil ihres Gegensatzes zur Kirche im Ketzertrotz bewußt, suchten wie alle Irrlehrer, eine Stütze in der hl. Schrift; erstere, nicht im bewußten Gegensatz zur Kirche (ignoranter, simpliciter) steiften sich nicht auf einen solchen, wären aber durch eine derartige Berufung schnell ins Lager der bewußten Gegner gedrängt worden. Da aber hätte Cyprian eine andere Sprache geführt, er, der „de unitate ecclesiae" geschrieben und einen solchen Abscheu gegen Häresie und Schisma in all seinen Schriften zeigt.

werde den Gegnern nur untergeschoben, um gegen solche Feigheit desto wirksamer operieren zu können; es scheint uns viel wahrscheinlicher, daß diese Bemerkung wie jenes ähnliche Bedenken bei Tertullian ad uxor. II, 5, einen geschichtlichen Hintergrund habe und wirklich gefallen sei. Hingegen stimmen wir Jülicher und Zahn vollkommen bei, daß nicht ganze Gemeinden von solchen Motiven geleitet waren; das ist undenkbar und angesichts des Briefes unhaltbar.

Wenn man übrigens genau zusieht, bemerkt man, daß der Heilige nur fast wie zufällig, in Art eines Einwurfes, auf diesen Gedanken kommt. Der Zusammenhang ist nämlich folgender: Bis c. 15 ist bewiesen, Wein muß verwendet werden, das steht fest. Nun dagegen gleichsam der Einwand (der wohl wirklich geschehen war): aber aus einem so schwerwiegenden Grunde, wie die Gefahr der Entdeckung bei Verfolgungen dürfte man doch gewiß Wasser nehmen? Auch da nicht. Aber wenn man doch am gleichen Tag im Abendopfer Wein verwendet? Antwort: Man sollte eigentlich keine Opferfeier am Abend begehen, sondern am Morgen zur Erinnerung an Christi Auferstehung, immer aber, ob am Abend, ob am Morgen, muß Wein, mit Wasser gemischt, genommen werden.[1]) So handelt es sich hier nicht etwa um einen eigentlichen Opportunitätsgrund, sondern der Bischof weist nur eine feige Ausflucht zurück, die einige gemacht hatten und noch andere machen konnten.

Das Gesagte zeigt bereits, daß man auch nicht asketische Gründe hier vermuten kann, wie das bei den häretischen Aquariern der Fall war. Denn sie sind nicht grundsätzliche

[1]) Gegen Harnack (S. 123) scheint aufrecht gehalten werden zu müssen, daß das c. 16 erwähnte Opfer am Abend, gleich dem Morgenopfer, als das eigentliche, eucharistische Opfer aufzufassen sei; Cyprian spricht ihm nicht diesen Charakter ab, sondern mahnt nur, es nicht so zu vollziehen. Der Opfercharakter gut bewiesen bei Jülicher a. a. O. S. 230f. Auch Bigg: The Christian Platonists p. 108, Anm. 2 sieht bei Cypr. 63, 16 nur a private Agape as the old evening meal. Diese Auffassung ist nicht haltbar.

Gegner des Weingenusses; nur am Morgen verschmähen sie ihn. Doch ist dieser Grund, daß sie nur am Morgen den Wein ausschlossen, nicht so durchschlagend, um mit Jülicher (S. 226) nun kurzweg die Abneigung gegen Weingenuß am Morgen als Motiv der Aquarii hinzustellen. Jülicher weist auf verschiedene Kirchenschriftsteller hin, wie Clemens von Alexandrien (Paed. II, §§ 19—34) und Novatian (de cib. jud. c. 6), aus welchen der Abscheu der Christen gegen Weingenuß am frühen Morgen hervorgeht. Doch wie wahr das immer ist, nichts berechtigt zum Schlusse, das sei von vielen als Entschuldigung vorgeschützt worden. Einzelne konnten hierdurch abgehalten werden und sagten darum, „mane" wollen sie nicht den Wein. Cyprian führt auch diesen Gedanken nicht anders ein, denn in der Form eines Einwurfes, den ein Anderer ihm oder den er sich selber macht: an illa sibi aliquis blanditur contemplatione? So mag diese, mit enkratitischen Elementen gemischte Scheu vor Weingenuß am Morgen auf einzelne Eindruck gemacht haben, ein Erklärungsgrund des Mißbrauchs ist sie nicht.

Wir kommen daher zum letzten Grunde, den Harnack als eigentlich ausschlaggebend anführt (S. 123). „Diese Gründe hätte niemand anzuführen gewagt, wenn nicht die Feier mit Wasser eine Tradition für sich gehabt hätte, in welcher letztlich die Praxis wurzelte. Es kann kein Zweifel sein, daß in der nordafrikanischen Kirche eine alte und bedeutende Auktorität für die angefochtene Praxis vorhanden gewesen sei." Es liegt ein wahrer Gedanke darin, daß man zur Erklärung irgendwie die Tradition heranzurufen habe; allein sie im Sinne einer „bedeutenden" Auktorität zu fassen, widerspricht dem einzigen Zeugnis, das uns diesbezüglich zu Gebote steht, unserm Briefe selbst. Die von Harnack zitierten Stellen machen einen ganz andern Eindruck, als was daraus folgen soll. Wie kann aus den Worten c. 14: si qui in praeteritum in calice dominico aquam solam offerendam putaverunt, oder c. 17: si quis de antecessoribus nostris non hoc observavit geschlossen werden,

daß „in der nordafrikanischen Kirche eine alte und bedeutende Auktorität für die angefochtene Praxis vorhanden gewesen“? Das sind nun die einzigen Stellen, worauf sich Harnack berufen kann. Sie sagen aber deutlich nur, daß einige Wenige an obskuren Orten nicht recht gehandelt und selbst das wird noch geschwächt durch die dubitative Form: „si quis, si qui.“ Gegen die Annahme einer „alten angesehenen Auktorität“ spricht übrigens am entschiedensten schon der Umstand, daß nach dem ganzen Brief die Sache für den gewiß sonst wohl unterrichteten Cyprian ganz neu ist.

Aus dem Briefe selbst lernen wir nur einen Grund dieses Mißbrauches sicher kennen: die ignorantia oder simplicitas dieser Leute; der Nichtgebrauch des Weines am Morgen aus Furcht vor Verfolgung oder aus Scheu vor dem Wein am frühen Morgen, selbst diese Motive sind aus diesem Hauptgrunde entsprungen, wie aus den von Cyprian den Betreffenden gegebenen Erklärungen hervorgeht. Das ganze Schreiben als solches beweist, daß die Angegriffenen wirklich aus ignorantia gefehlt haben; denn es bietet eine ganz ausführliche, von den verschiedensten Gesichtspunkten ausgehende Belehrung über den Gegenstand, was einzig bei der Annahme ungenügender Kenntnis, also simplicitas und ignorantia hinlänglich sich erklärt. Das Schreiben enthält nicht viele verschiedenartige Gedanken, nur einen Gedanken möchte es, von allen möglichen Seiten beleuchtet, fest den Gemütern einprägen — Brot und Wein mit Wasser gemischt sind beim eucharistischen Opfer zu offerieren. Wären aber ein Schriftbeweis und eine Tradition oder enkratitische Gründe dem Heiligen gegenübergestanden, er hätte ganz anders sprechen müssen, um nicht gänzlich neben sein Ziel zu kommen.

Wie oft sagt übrigens der Verfasser selbst, was der Grund der fehlerhaften Praxis sei. Schon c. 1: „Quidam ignoranter vel simpliciter non hoc fecerunt, quod Jesus Christus,“ und c. 17 in doppelter Wendung: „si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc obser-

vavit ... potest simplicitati ejus de indulgentia Domini venia concedi" und noch einmal im letzten Satz: „quod videtur apud quosdam erratum." Freilich geben wir zu, daß diese „simplicitas und ignorantia" noch auf einem weiteren Grunde ruhen kann. Der Brief sagt nichts davon und anderweitig wird es auch nirgends klar gelegt. Zahn mag aber ziemlich das Richtige getroffen haben, wenn er (S. 32) sagt, daß bei den Urhebern die Gründe in einer Abneigung gegen den Weingenuß, in einer Hinneigung zu strenger Entsagung gelegen waren. Diese Motive waren damals in Vergessenheit geraten, der Mißbrauch aber wucherte, wie es bei vielen andern Mißbräuchen gegangen ist und noch geht, fort, bis endlich die warnende Stimme der Kirche sich erhob. Diese Annahme gewinnt sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn wir an die verschiedenartigen Strömungen denken, die wir in dem vorigen Kapitel betrachtet haben. Wie leicht und natürlich war es da, daß bei dem allgemeinen Zug nach Entsagung und bei dem ansteckenden Beispiel halb abgefallener Kreise auch kirchliche Kreise, namentlich an abgelegenern Orten, von dem Gifte angesteckt wurden und, nachdem der gänzliche Abfall oder die Auflösung zweifelhafter Gemeinden erfolgt war, bei dem angenommenen Mißbrauch blieben und bona fide ihn vererbten.

Zahn geht aber wiederum zu weit, wenn er diese Entstehung bis in die ersten Zeiten der afrikanischen Kirche hinaufrücken möchte; vielmehr läßt der Brief durchblicken, daß die Praxis nicht besonders alt gewesen ist, worauf auch das Unbekanntbleiben bis zu Cyprian schließen läßt. Und da scheint uns gar nicht unwahrscheinlich, daß sie sich zurückführt auf die Verbreitung der Montanisten in Afrika. Tertullian war zu Anfang dieses Jahrhunderts abgefallen und es bildete sich sogar eine eigene Partei, nach ihm Tertullianisten genannt, ja schon vorher gab es ziemlich viele Montanisten in Afrika.[1]) Nun machten sie sich besonders durch

[1]) Cf. Artikel Montanismus: Kirchenlexikon 8. 1827 ff. Realenc. von Herzog[2] 10, S. 255 ff.

ihre große Strenge bemerkbar und fasteten mehr als die Katholiken, wie Tertullian in beißender Sprache[1]) hervorhebt. Insbesondere hatten sie die sogenannte Xerophagien, deren Wesen darin bestand, daß man nur trockene Speisen genoß und sich von Fleisch, Gemüse, Äpfeln und von allen Getränken enthielt.[2]) Dieses Fasten wurde oft bis auf den Abend verlängert. Diesen Leuten und solchen verwandter Gesinnung war es unmöglich, am Morgen Wein zu nehmen, freilich ebensowenig Wasser. Aber da bei der eucharistischen Feier nun einmal eine Flüssigkeit zu verwenden war, so lag es für Katholiken, denen jene Ideen und strengen Gesinnungen gefielen, nahe, bis zum Abend wenigstens, den Wein von der Eucharistie auszuschließen. Erinnert man sich noch, wie Rom lange von entschiedenen Schritten gegen den Montanismus sich enthielt, so gewinnt die Vermutung große Wahrscheinlichkeit, daß unter dem Einfluß montanistischer Ideen in einzelnen katholischen Gemeinden diese Übung sich einschlich und unter dem Scheine frommen Eifers fortwucherte.

Was nun die Auffassung der Aquarier von der Eucharistie betrifft, so haben wir keinen Grund, zu zweifeln, daß es die kirchliche war. Der Brief zeigt, daß sie beim Offerieren von Brot und Wasser und den darauf folgenden Akten das wahre eucharistische Opfer vollziehen wollten und zu vollziehen meinten und darum richtet sich des Heiligen Opposition nicht gegen ihre Auffassung; er schärft ihnen nur ein, bei solchem Offerieren könne das kirchliche Opfer nicht vollzogen werden.

---

[1]) De jejunio adv. psychicos c. 1 und 2.

[2]) De pallio c. 4 heißen sie arida saginatio. Cf. die Schilderung derselben adv. psych. 1 u. 2. Cf. Hippol. Phil. VIII, 19 u. X, 25.

Schlußwort.

Fassen wir zum Schlusse das Ergebnis der ganzen Arbeit kurz zusammen, so kommen wir zu einem ganz anderen Resultat, als es Harnack auf Grund des hier untersuchten Materials auf Seite 136—144 seiner mehrgenannten Untersuchung herausfinden wollte.

Wir haben aus der großen Reihe von Zeugnissen gesehen, daß die alte Kirche die lebendige Überzeugung hatte, es komme bei der eucharistischen Feier vor allem auf die Elemente, nicht auf die Mahlzeit als solche an; der Segen hängt an der Mahlzeit, am Genusse, doch nur, weil es eben diese bestimmte Mahlzeit ist mit den eucharistischen Elementen.

Wir haben auch gefunden, daß man keineswegs gleichgültig war, was für Elemente genommen würden; Brot *und* Wein (mit Wasser gemischt) waren aufs strengste durch den kirchlichen Kanon vorgeschrieben. Wo diese Bestimmung nicht beachtet wurde, sei es in unkirchlichen, sei es in entlegenern kirchlichen Kreisen, da erhebt sich die Kirche einmütig dagegen und erklärt eine solche Feier für null und nichtig.

Es ist wahr und kann beim flüchtigen Durchgehen der Zeugnisse auffallen, daß das zweite Element oft stark zurücktritt, indem es vielfach ganz übergangen, vielfach nur mit dem unbestimmten Ausdruck *ποτήριον*, calix bezeichnet wird. Allein hieraus auf Gleichgültigkeit gegen dasselbe schließen zu wollen, wäre ein ganz ungerechtfertigtes, wichtige Faktoren nicht beachtendes Verfahren.

Das Beispiel und Vorbild für diesen Sprachgebrauch war schon in der hl. Schrift gegeben, wo ebenfalls das erste Element viel stärker hervortritt. Harnack[1]) wollte zwar gerade

---

[1]) Brot und Wasser. S. 137f. Harnack will da sogar aus Rom. 14, 21 „*καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μη δὲ πεῖν οἶνον*", das so offenbar einem andern Ideenkreis angehört, die Gleichgültigkeit des hl. Paulus gegen den Inhalt des *ποτήριον* folgern.

daraus folgern, daß schon Paulus gegen das zweite Element gleichgültig gewesen sei. Doch haben schon Zahn[1]) und Jülicher[2]) diese Auffassung entschieden zurückgewiesen; und eine ruhige Betrachtung und Exegese der bezüglichen Schriftstellen zeigt aufs unzweideutigste, daß im Kelche Wein vorhanden war und daß der Wein ebenso wesentlich und notwendig zur eucharistischen Feier gehörte, wie das Brot.

Die Väter aber schlossen sich, wo der Ritus der Feier in Frage kam, und wo sie überhaupt über die Eucharistie sprachen, so viel als möglich im Sprachgebrauch an die Stiftungsgeschichte an; darum das oft wiederholte *ποτήριον*, dessen Inhalt erst genauer zu bestimmen war, als gewisse Kreise Wasser zu offerieren begannen. Darum wäre es viel richtiger, aus dem häufigen Vorkommen des bloßen *ποτήριον* auf die Selbstverständlichkeit seines Inhaltes als auf Gleichgültigkeit dagegen zu schließen.[3])

Daß der Wein überhaupt seltener genannt wird, als das Brot, dafür gibt es viele, ganz naheliegende Gründe; einmal

---

[1]) Zahn: Brot und Wein, S. 23—25, weist in sehr scharfer Form, aber treffend dies Argument zurück. „Das Brot kann man in die Hand nehmen, den Wein nicht, man muß das Gefäß ergreifen, um den Wein reichen zu können.“ S. 24.

[2]) Jülicher sagt speziell bezüglich dieses Satzes: „Den Mut, diesen Satz des Paulus in das Verzeichnis der Quellenstellen aufzunehmen, die beim Abendmahl „Wasser nennen“, würde ich, da doch weder eine Silbe vom Wasser, noch vom Abendmahl darin steht, höchstens finden, wenn schon vorher feststünde, daß zu des Apostels Zeiten die Eucharistie durchweg, ohne Bedenken, bald mit Wasser, bald mit Wein gefeiert wurde. Da das nicht bewiesen ist, ist mit Rom. 14 für unser Problem nichts zu machen.“ Zur Geschichte der Abendmahlsfeier. S. 228. Dann weist er die Hypothese noch durch andere Gründe ab.

[3]) Solche Anschauungen entstehen ganz naturgemäß aus einem verkehrten Gebrauch des Argumentes: quod extra acta, est extra mundum, das einer gewissen rationalistischen Forschung, wie anderweitig, so besonders in Bezug auf die Abendmahlslehre vielfach ein rechtes und solides Resultat unmöglich macht, zumal sie das „extra acta“ noch dazu den vorgefaßten Systemen entsprechend nimmt. Beweise für diese Behauptung traten uns aus der gesamten, sehr reichen diesbezüglichen Literatur in Menge entgegen.

wußte jeder Christ, was er zu denken hatte, wenn von „Brotbrechen“ oder ähnlichen aufs eucharistische Brot bezüglichen Ausdrücken die Rede war; ferner wird, wo auch der Wein nicht vorkommt, doch das genannt, wozu der Wein durch die Weihe geworden ist, Blut Christi; auch ist sehr leicht ein gewisser Einfluß enkratitischer Ideen anzunehmen, von denen z. B. Justinus' Schüler Tatian, noch orthodox, nicht frei war, woraus das seltene Nennen des Weines natürlich sich erklärt; endlich, um von andern Motiven zu schweigen, kann die Rücksicht auf die heidnischen Verleumdungen von schwelgerischen Mahlen die Väter stark beeinflußt haben.[1])

Dann hat man auch zwei Sachen notwendig zu unterscheiden, durch deren Nichtunterscheidung Harnack zu der für kirchliche Kreise sicher unrichtigen Behauptung gekommen ist: „Unzweifelhaft sind auch Abendmahlsfeiern ohne jedes Getränk in der ältesten Zeit vorgekommen, da das Brot (die Mahlzeit) für das Entscheidende galt.“ [2]) Man muß nämlich zwischen Feier der Eucharistie und Genuß derselben unterscheiden, wie zahlreiche Stellen und gerade auch die unten angeführten Belege aufs klarste beweisen.[3]) Freilich, wenn alles Abendmahlsfeiern wären, wo die Eucharistie genannt

---

[1]) Man lese nur den Octavius von Minucius Felix u. Tertullians Apologetikus durch und man kann sich nicht mehr wundern, wenn zu jener Zeit der Wein von den kirchlichen Schriftstellern möglichst selten erwähnt wird. Cf. auch „Arcandisziplin“ in Kraus: Real-Encycl. I. S. 7 ff.

[2]) Brot und Wasser. S. 144. Belege sollen sein die Krankenkommunionen (Dionys. Alex. bei Euseb. Hist. eccl. VI, 44, 4 f.); die Praxis der Bischöfe, sich die geweihten Hostien als Friedenszeichen zuzusenden (cf. hierüber de Waal, Katholik 1896: Bemerkungen über den Kanon. S. 385—401), woraus die Eulogienpraxis entstand (Iren. bei Euseb. Hist. eccl. V, 24), endlich der Brauch, die hl. Hostien nach Hause zu nehmen und dort zu genießen (Tert. ad ux. II, 5; de orat. 19; Pseudocypr. de spect. 5, letztere bes. charakteristisch).

[3]) Das geht freilich aus vielen Zeugnissen und namentlich aus den vorstehenden hervor, daß beim Genuß oft nur ein Element, das des Brotes, vorkam. Das sind aber keine „Abendmahlsfeiern“, nur sehr alte Spuren der jetzt noch in der katholischen Kirche üblichen Kommunion unter einer Gestalt.

und genossen wird, denn wäre die größte Konfusion in diese ganze Frage hineingeführt und sie nichts weiter, als ein Gewirr von unlösbaren Rätseln.

Von den verschiedensten Seiten aus betrachtet, muß daher jeder Versuch, in der alten Kirche dem Weine Wasser als eucharistisches Element zu substituieren, als gänzlich verfehlt, den Quellen widersprechend und durch kein einziges solides Fundament gestützt, betrachtet werden.

Damit fällt schon die zweite Behauptung Harnacks, die eine ganz neue Auffassung des Abendmahls in diesen Zeugnissen finden wollte. Es handle sich dabei nicht um die Materie, nicht um die Elemente, sondern um eine Handlung. „Weit ab also verirrt sich von dem Sinn dieser Stiftung, wer hier in einem bestimmten Element eine Kraft sucht, die an dieses Element in magischer (!) Weise gebunden wäre. So dachten die ersten Jünger nicht . . . Wurden die Elemente determiniert, so konnte der Aberglaube nicht ausbleiben, daß die Kraft des Sakraments in magischer Weise am Element hafte.“ [1])

Nein, so sprechen die patristischen Quellen nicht; gerade das bezeugen sie von Anfang an, was im letzten Satz als „Aberglaube“ gebrandmarkt wird. Das bezeugen sie mit konsequenter Stetigkeit von der Didache bis Cyprian, ja selbst zum Teil die außerkirchliche Literatur: Brot und Wein sind die notwendigen und einzigen Elemente der eucharistischen Feier; auf sie bezieht sich die eucharistische Oblation, auf sie die Anrufung oder Herabrufung des hl. Geistes; an ihnen vollzieht sich jene Verwandlung, wodurch sie Jesu Fleisch und Blut werden; sie, durch das Gebetswort des *προεστώς* Christi Fleisch und Blut geworden, nähren Leib und Seele auf geheimnisvolle Weise und bringen jene wunderbaren Wirkungen hervor; sie erscheinen selbst bei einigen Zeugen, zu Christi Leib und Blut geworden, als das wahre Opfer des

---

[1]) Brot und Wasser. S. 142.

N. B., als Opfer des Dankes und Preises, und selbst als Opfer der Sühne und Bitte[1]), mit einem Worte: die ganze Kraft dieses hl. Sakramentes haftet nach der tiefsten Überzeugung der ganzen alten Kirche an diesen Elementen — das ist das große, laute Zeugnis der gesamten altchristlichen Literatur.[2])

Es wäre eine interessante Arbeit, den Gegenstand noch weiter zu verfolgen, nach seiner ferneren Entwicklung in der abend- und morgenländischen Kirche. Auch darüber steht eine weitschichtige Literatur zu Gebote, allein auch da tritt häufig bei der akatholischen Forschung der Parteistandpunkt sehr stark hervor, und ist die objektive Untersuchung durch Vorurteile, besonders in Bezug auf die Transsubstantiationslehre gehemmt.[3])

---

[1]) Diese Folgerung hat sich oben aus Justin, Irenäus, Tertullian und Cyprian ergeben. Auch Protestanten haben es zum Teil anerkannt. Thiersch z. B. sagte: „Je mehr die Kenntnis des kirchlichen Altertums sich erweiterte, desto klarer wurde es den protestantischen Theologen, daß die Eucharistie schon von den allerältesten Vätern und in allen alten Liturgien als ein Opfer aufgefaßt wurde." Daher Protestanten, welche sich vor anderen durch historischen Sinn und durch Hochachtung für das christl. Altertum auszeichneten, eine Wiederaufnahme des altchristl. Opferbegriffs in den protestantischen Kultus beantragten (s. Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus. 32. Vortrag). Nicht ganz konsequent, verwirft Thiersch den propitiatorischen Charakter dieses Opfers. Eine ganze Reihe der angesehensten protestantischen Theologen, welche dem Abendmahl bis zu einem gewissen Grad Opfercharakter zuerkennen s. „Kirche oder Protestantismus"? 3. Aufl. Mainz 1883. S. 337f. Man beobachte auch die ganze ritualistische Bewegung in der englischen Kirche, wie sie durch das Eindringen in die altchristliche Literatur den oben aufgestellten Resultaten sehr nahe gekommen ist. Vgl. die sehr interessanten Mitteilungen und Zitate aus neuester Zeit an der eben zitierten Stelle, S. 339ff.

[2]) Man sieht hieraus, daß das christliche Altertum eine wahrhaft erhabene Auffassung der Eucharistie besaß und keineswegs jene nüchterne und leere, die ihm heute manche zuschreiben möchten. Wo aber heute diese hohe Auffassung gefunden werde, s. „Beleuchtung der Vorurteile wider die katholische Kirche" von einem protestant. Laien Zürichs, II, 2. S. 95.

[3]) Gerade die nämlichen Gelehrten, welche am stärksten den Katholiken Befangenheit und Unmöglichkeit objektiver Geschichts-

Auch der Katholizismus gestattet eine genaue, wissenschaftliche Untersuchung der Geschichte der Dogmen.[1]) Daß das vielfach geleugnet worden, entstammt einer falschen Auffassung des kirchlichen Traditionsbegriffs oder der falschen Definition von Dogma. Wir sehen speziell bezüglich der Lehre von der Eucharistie ganz gut, daß die verschiedenen Väter verschiedene Seiten davon, je nach ihrem Zwecke hervorgehoben haben; daß ferner ihr Sprachgebrauch gewechselt und eine — im wesentlichen allerdings minime — Entwicklung durchlaufen, bis er durch die, trotz aller Angriffe so großartige Scholastik, in jene eisernen Begriffe und Formen gegossen wurde, die in ihrer Klarheit und Bestimmtheit jeder Umdeutung trotzen und für die ganze Folgezeit maßgebend wurden. Hieraus gegen die katholische Kirche den Vorwurf zu erheben, sie habe in einem „materialistisch" über die Eucharistie denkenden Zeitalter die reine, spiritualistische Auffassung der alten Kirche verfälscht, Johannes Damascenus habe im Orient und Radbert im Occident das Transsubstantiationsdogma als etwas Neues in die Kirche eingeführt, wie diese Vorwürfe selbst in „wissenschaftlichen" Zeitschriften erhoben worden sind[2]), das ist eben so kleinlich als dem wahren Sachverhalt entgegen.

---

auffassung vorwerfen, sind in einer Reihe der verhängnisvollsten Vorurteile befangen und Kahnis sagt S. 176 mit Recht gegen Baur: „Wenn doch die, welche kein konfessionelles Interesse haben, anfangen wollten einzusehen, daß sie ein antikonfessionelles haben, daß sie in ihrer Unparteilichkeit ebenfalls Partei sind." Auch Rückert war nicht frei von großen Vorurteilen, wie sehr er auch das Gegenteil hervorhebt.

[1]) Harnack: Dogmengesch.[3] I. S. 23, leugnet das. Freilich, „Dogma" in seinem Sinne gefaßt, kennt der Katholizismus keine Geschichte der „Dogmen", hat aber gerade darin die Gewähr seiner Unveränderlichkeit mitten im überstürzenden Strudel der Hypothesen und Tagesmeinungen. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg 1892. S. 7ff. unterscheidet, wiefern das Dogma eine geschichtliche Seite hat und wiefern nicht.

[2]) Es sind das in der ganzen kirchenfeindlichen und akatholischen Literatur stehende Schlagwörter. Wir weisen hin auf Steitz: Jahrb. für deutsche Theol. XII. S. 211—286. Am Schluß wird dem Joh.

Man unterscheide doch die Sache und die Worte. Die Sache — das ist katholische Auffassung — geht zurück auf die alte Kirche und auf Christus, der Ausdruck hat sich im Laufe der Zeiten ausgebildet. Von „Neuerung“ oder „Chikane der Schule“ zu sprechen, hat man darum kein Recht, bis man wirklich den vollgültigen Beweis erbracht hat, daß die Sache selbst sich nirgends finde. Zahlreiche Elemente der Lehre von der Eucharistie, die wir im Verlaufe unserer Arbeit in den ältesten und nächst der hl. Schrift ehrwürdigsten Urkunden der christlichen Religion kennen gelernt, sind gerade durch den Einfluß des Kampfes, durch das Drängen der Negation als unveräußerliches Besitztum der Kirche Jesu Christi und als Offenbarungsgut zu immer größerer Klarheit und lebendigerem Bewußtsein gekommen, bis dem nie veränderten Glaubensartikel auch die unveränderliche Form gegeben ward, von der kein Jota mehr fallen wird.

So betrachtet — und damit wollen wir schließen — steht die Lehre von der hl. Eucharistie als etwas einheitliches und großartiges vor unsern Augen. Aus den vielen Strahlen, die sich in den mannigfaltigen Schriften der Väterzeit zerstreut finden, entsteht ein herrliches und farbenvolles Bild von diesem hehren Geheimnis, das in der Lehre und im Leben der alten Kirche die lebenspendende Sonne war. Der katholische Theologe ist keineswegs gezwungen, diese Einheit künstlich hineinzutragen; er muß keineswegs ein Normalmaß an die Väterschriften heranbringen, worauf sie alle zu lauten hätten; er müßte nicht erschrecken, wenn er vielleicht einen

---

Damascenus, nicht die Lehre der Transsubstantiation, sondern Transformation beigelegt, erst allmählich sei dann die römische Transsubstantiationslehre in die griech. Theologie eingedrungen (s. Steitz, Jahrb. XIII, 649—700) und erst im 17. Jahrh. dogmatisiert worden. Sodann auf: Revue internat. de théol. Bern 1896, p. 130—150, wo unterschieden wird zwischen dem, was Dogma und was „die Chikane“ der Schule hervorgebracht, wobei die beiden Gebiete abzugrenzen, der Willkür des Verfassers anheimgegeben ist. Cf. bes. p. 460 ssq. Vergl. auch: Realencykl. für protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. I, S. 38—68.

Tertullian, einen Origenes usw. nicht als Zeugen seiner Lehre anführen könnte; nur Mißverständnis des katholischen Traditionsbegriffes[1]) und Mißbrauch des Argumentes vom „unanimis consensus Patrum“ kann ihm das vorwerfen; er darf, ja soll auch die verschiedenen Ideenkreise der theologischen Schulen und Schriftsteller, die Verhältnisse der Zeit, des Ortes usw., scharf ins Auge fassen.

Je genauer man das bezüglich unseres Gegenstandes tut, um so mehr bestätigt sich das Resultat, das wir aus jenen Zeugnissen gewonnen haben und um so lichtvoller gestaltet sich das Bild, das die Urkirche vom Sakrament der Liebe bietet. So ist die hl. Eucharistie in der Tat der leuchtende und erwärmende Mittelpunkt gewesen für alles Glauben und Lieben der ersten Christen, die unversiegliche Quelle ihrer Stärke und ihres Heroismus in den schwersten Stürmen und die himmlische Perle, die sie als teuerstes Vermächtnis des geliebten Meisters hüteten und womit sie das unvergängliche, ewige Leben mit Jesus Christus in seiner himmlischen Verklärung zu gewinnen hofften.

---

[1]) Einige ganz richtige Gedanken über den katholischen Traditionsbegriff hat Baur in der Abhandlung: Tertullians Lehre vom Abendmahl u. G. Dr. Rudelbach, Tübg. Ztschr. 1839, G. 2, S. 79ff. Baur spricht da den Tadel aus gegen Rudelbach, der, obgleich Lutheraner, so hartnäckig seine Lehre aus den Vätern beweisen wolle, was ganz inkonsequent sei. Kahnis hat diesen Tadel nicht gut zurückgewiesen (Die Lehre vom Abendmahl, S. 172).

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 14. Z. 1 der Anm. lies ποτὸν u. δέ.
Z. 7 der Anm. lies acimis.
S. 21. Z. 3 v. u. lies ὡς.
S. 22. Z. 15 v. o. lies σάρξ.
S. 27. Z. 15 v. o. lies πιστόν.
S. 31. Z. 17 der Anm. lies προεστὼς.
S. 32. Z. 10 v. u. lies ἅς.
S. 33. Z. 4 der Anm. lies καί, Z. 5 τοφήν u. καί.
S. 35. Z. 8 der Anm. lies Πατρί.
S. 39. Z. 8 v. o. lies im.
S. 50. Z. 3 der Anm. lies Cf.
S. 56. Z. 1 v. u. lies wo durch, Z. 1 der Anm. ὕδατι.
S. 57. Z. 10 der Anm. lies Cf.
S. 58. Z. 4 der Anm. lies ἰσχὺς.
S. 64. Z. 9 v. o. lies welchem.
S. 81. Z. 1 der Anm. lies κατά.
S. 100. Z. 7 v. o. lies Christi.
S. 119. Z. 5 der Anm. lies Cf.
S. 120. Z. 11 der Anm. lies Ἰχθύν.
S. 126. Z. 3 v. o. lies τροφή.
S. 130. Z. 2 der Anm. lies ἡ.
S. 133. Z. 2 der Anm. lies δέ.
S. 151. Z. 12 v. u. lies Jaldabaot.
S. 159. Z. 5 der Anm. lies 5 ἡ.
